

SIMONE FURLANI

LA CRITICA
HEGELIANA
A FICHTE NELLA
SCIENZA
DELLA
LOGICA

15

EDB



ITC
isr

CENTRO PER LE
SCIENZE RELIGIOSE

**Istituto trentino di cultura
Centro per le Scienze Religiose**

Scienze religiose. Nuova serie

15

SIMONE FURLANI

La critica hegeliana a Fichte nella «Scienza della logica»



EDIZIONI DEHONIANE BOLOGNA

Centro per le Scienze Religiose in Trento

Sede: Via S. Croce, 77 – 38100 Trento

tel. 0461-210232 / fax 0461-980436 / e-mail segretisr@itc.it

Consiglio Scientifico

Pierangelo Sequeri (Presidente), Massimo Giuliani, Justo Lacunza-Balda,
Franco Volpi

Direttore

Antonio Autiero

Comitato Direttivo

Membri d'onore: Antonio Acerbi (†), Karl-Heinz Neufeld, Iginio Rogger,
Patrick Valdrini

Membri effettivi: Giacomo Canobbio, Maria Rosa Cortesi, Giuseppina
Gasparini De Sandre, Karl Golser, Gerhard Larcher, Karl-Wilhelm
Merks, Cettina Militello, Elmar Salmann, Clemens Thoma, Christian
Troll, Lorenzo Zani

FURLANI, Simone

La critica hegeliana a Fichte nella «Scienza della Logica» / Simone Fur-
lani. - Bologna : EDB, 2006. - 142 p. ; 21 cm. - (Scienze religiose. Nuova
serie ; 15)

ISBN-10 88-10-41505-1

ISBN-13 978-88-10-41505-4

1. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. Wissenschaft der Logik - Riferimenti
a Johann Gottlieb Fichte

193.

Scheda a cura della Biblioteca ITC

Composizione e impaginazione a cura dell'Ufficio Editoria ITC

© 2006 Centro editoriale dehoniano
via Nosadella, 6 - 40123 Bologna
EDB (marchio depositato)

ISBN-10 88-10-41505-1

ISBN-13 978-88-10-41505-4

Stampa: Grafiche Dehoniane, Bologna 2006

a Emiliano, Alessandro e Genny

Indice

Premessa	9
Introduzione. Sul concetto di «critica filosofica»: la lettura hegeliana della dottrina della scienza tra riconoscimento e critica	11
Capitolo primo: La critica hegeliana a Fichte nella «Scienza della logica»	23
1. La «negazione determinata». Parzialità e reciprocità della negazione	23
2. La negazione in sé. Il raddoppiamento della negazione	33
3. La «parvenza» come critica a Fichte	45
Capitolo secondo: La presenza fichtiana nella dottrina dell'essenza	65
1. La contraddizione: lo scaturire del «fondamento»	67
2. Nulla, substrato e immaginazione. La dottrina hegeliana dell'essenza e la dottrina della scienza di Fichte	78
3. L'antihegelismo «ante litteram» della «Dottrina della scienza». Due significati della nozione di «presupporre»	89
Capitolo terzo: Conclusioni. La critica hegeliana a Fichte	97
1. Sull'incomprensione hegeliana. Forzature e valore della critica di Hegel	97
2. La «Grundlage» e lo sviluppo dell'idea sistematica di Hegel	111

3. Dalla «Logica» al sistema. Filosofia come «enciclopedia»	115
4. «Critica filosofica» e storia della filosofia	125
Bibliografia	133
Indice dei nomi di persona	141

Premessa

Il presente lavoro è la rielaborazione di una parte della mia tesi di dottorato e le sue ragioni di fondo sono almeno due. Il problema del rapporto tra il pensiero di Fichte e quello di Hegel assume significato innanzitutto all'interno della discussione storico-filosofica sull'idealismo tedesco in particolare tra rinascita degli studi su Fichte – consolidata e ancora proficua – e ricerca sul pensiero di Hegel, ricerca che continua a trovare prospettive di approfondimento e di confronto sempre nuove. Inoltre, ma soprattutto, mette in questione due modi di pensare vicinissimi e lontani. Condividendo la posizione del problema filosofico (quella kantiana), l'insoddisfazione davanti alle soluzioni prospettate e l'obiettivo (il superamento delle contraddizioni del criticismo), l'una, la filosofia fichtiana, intende mediare l'assoluto senza pretendere di ridurlo a concetto; l'altra, la filosofia hegeliana, ritiene possibile un'articolazione del riflettere che, pur senza trascurare l'eccedenza dell'assoluto nei confronti del pensiero, può dirsi essa stessa assoluta, essenziale, non-relativa. Il confronto, pertanto, non solo mette in luce le ragioni di una concezione filosofica di contro all'altra, ma indaga anche le possibilità di riflettere sulle condizioni e i limiti del nostro pensiero. Mette in questione, in altri termini, le possibilità costitutive del sapere filosofico, ovvero di essere analisi dei presupposti sulla base dei quali esso stesso si pone.

Presentando questo lavoro, ringrazio i professori che, non solo nella loro veste istituzionale di relatori, hanno avuto modo e trovato il tempo di discutere con me il presente lavoro, ovvero Remo Bodei, Umberto Curi e Giuseppe Duso. Ringrazio il prof. Gaetano Rametta, il prof. Franco Buzzi, la dott.ssa Francesca Micheli e il dott. Paolo Cipri per aver, anche loro, letto e discusso con me il mio lavoro; il dott. Alessandro Genovese per la revisione redazionale.

Un ringraziamento particolare, infine, al prof. Antonio Autiero, direttore dell'ITC-isr, che ha promosso questa pubblicazione.

Sul concetto di «critica filosofica»: la lettura hegeliana della dottrina della scienza tra riconoscimento e critica

La considerazione storiografica del rapporto hegeliano con la filosofia di Fichte è a lungo vissuta sulla base della convinzione che la filosofia trascendentale fichtiana non rappresentasse altro che un passaggio intermedio verso l'idealismo speculativo di Hegel.¹ Tuttavia l'unilateralità del giudizio storiografico, attraverso il quale si guarda alla filosofia di Fichte come a un grado parziale dello sviluppo dell'idealismo tedesco, sembra riprodursi negli ultimi decenni dal versante opposto degli studi su Fichte, quando si conclude, talvolta sbrigativamente, che Hegel non avrebbe ben inteso e approfondito il sistema fichtiano della dottrina della scienza.²

¹ L'esempio più indicativo relativamente a questo atteggiamento interpretativo, a nostro avviso, è costituito dalla lettura del rapporto Fichte-Hegel proposta da W. Hartkopf, il quale guarda al pensiero di Fichte riferendosi esclusivamente ai principi della *Grundlage* del 1794-1795, e giudicandolo esclusivamente come momento transitorio dello sviluppo della dialettica, preparatorio rispetto al suo compimento nell'idealismo hegeliano; cfr. W. HARTKOPF, *Die Dialektik Fichtes als Vorstufe zu Hegels Dialektik*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung», 21 (1967), pp. 173-204. È inoltre persino scontato ricordare il volume di R. Kroner, citato di frequente dagli interpreti fichtiani come esempio di semplificazione e di totale adesione a questo schema storiografico di matrice hegeliana; cfr. R. KRONER, *Von Kant bis Hegel*, Tübingen 1977³. Un tale schema si ritrova ampiamente all'interno della tradizione hegeliana; cfr. anche H. GLOCKNER, *Hegel*, 2 voll., Stuttgart 1929-1940, e N. HARTMANN, *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, Berlin 1923-1929 (trad. it. *La filosofia dell'idealismo tedesco*, Milano 1972). Relativamente all'ispirazione hegeliana di tale schema cfr. le precisazioni poste in C. CESA, *Introduzione* a G.W.F. HEGEL, *Enciclopedia delle Scienze filosofiche in compendio*, Roma - Bari 1989², pp. XXXIX ss.

² Per questo secondo approccio interpretativo ci pare esemplare il saggio di W.R. BEYER, *Hegels ungenügendes Fichte-Bild*, in M. BUHR (ed), *Wissen und Gewissen. Beiträge zum 200. Geburtstag J.G. Fichte 1762-1814*, Berlin 1962, pp. 241-267, all'interno del quale l'autore sostiene la tesi di una progressiva ma mai soddisfacente comprensione hegeliana del movimento di pensiero complessivo della dottrina della scienza. Beyer sostiene, inoltre,

Di più: recentemente, sulla base dei risultati raggiunti dagli studi su Fichte, è sembrato legittimo, più o meno provocatoriamente, assumere immediatamente la prospettiva fichtiana nel senso di una sua sicura verità, e da qui giudicare le forzature subite, nell'arco di due secoli, dalla storiografia filosofica d'ispirazione hegeliana.³ Il nostro lavoro dimostrerà – se non altro – che fin dall'inizio, ovvero già a partire dalla decisione di avvicinare questi due sistemi filosofici, quello di Fichte e quello di Hegel, la questione è molto problematica, al punto da rendere incomprensibile, ma soprattutto inutile, l'atteggiamento dell'assunzione immediata di una delle due prospettive.

A noi pare, piuttosto, che chiunque si ponga la questione del rapporto tra la filosofia fichtiana e quella hegeliana, si trovi all'interno di una situazione ermeneutica paradigmatica del confronto (ovvero della critica e del tentativo di confutazione) tra due proposte filosofiche. Si tratta di una situazione delimitata da un lato dalla cautela di non far valere pregiudizialmente alcun elemento di una posizione di contro all'altra; dall'altro lato dalla necessità di tendere a una soluzione (a un giudizio): visto, infatti, il carattere sistematico delle due posizioni filosofiche (ma – si potrebbe dire – di ogni posizione filosofica) ognuna di esse pretende di essere esclusiva.

Questa esclusività implica, in particolare e innanzitutto, un aspetto che è fondamentale per valutare la critica di Hegel a Fichte. L'esclusività propria di ogni sistema filosofico non consente di mantenere separati i presupposti che stanno alla base delle diverse posizioni: essa impone un unico campo di discussione. Non solo, ma il campo di discussione deve essere necessariamente quello delimitato dalla posizione criticata. Se, al contrario, il campo di discussione è quello proprio della posizione dalla quale viene rivolta

che la definizione hegeliana della filosofia di Fichte come *Reflexionsphilosophie* si fondi sull'analisi di proposizioni della *Grundlage* trattate isolatamente. Sebbene se ne rimandi la discussione, indichiamo già all'inizio gli studi che – per qualunque itinerario che si ponga la questione del rapporto Fichte-Hegel – rappresentano punti di riferimento fondamentali: H. GIRNDT, *Die Differenz des Fichteschen und Hegelschen Systems der Philosophie in der Hegelschen «Differenzschrift»*, Bonn 1967; L. SIEP, *Hegels Fichtekritik und die Wissenschaftslehre von 1804*, Freiburg - München 1970; P. BAUMANN, *Fichtes ursprüngliches System. Sein Standort zwischen Kant und Hegel*, Stuttgart 1972; R. LAUTH, *Hegel vor der Wissenschaftslehre*, Stuttgart 1987.

³ Ci riferiamo al saggio di M. ZAHN, *Hegel di fronte al foro della dottrina della scienza di Fichte. Le ricerche di R. Lauth sul primo idealismo*, in R. LAUTH, *Il pensiero trascendentale della libertà. Interpretazioni di Fichte*, a cura di M. IVALDO, trad. it., Milano 1998, pp. 371 ss.

la critica, la critica è necessariamente esteriore: essa, in questo caso, può essere utile in quanto comparatistica, in quanto rilievo delle differenze, ma certamente non sarà efficace. Confutare un sistema filosofico, pertanto, significa innanzitutto assumerne completamente i presupposti; quindi, metterne in mostra le contraddizioni e le insostenibilità interne, immanenti.

Ancora un passaggio. Poiché la critica vale ed è efficace soltanto quando essa si svolge sulla base di un riconoscimento totale dei presupposti della posizione criticata, il giudizio di insostenibilità non può che riflettersi su quei presupposti, imponendo di abbandonarli. L'incongruenza rilevata consentirà di ricostruire, in negativo, un quadro teorico in cui quell'incongruenza non possa più trovar posto. In altri termini, la critica filosofica, come decostruzione immanente di un sistema filosofico, non può prescindere dall'esibizione dei nuovi presupposti e della nuova costruzione sistematica.⁴

Se questo lavoro di assunzione, di ripercorrimiento e, eventualmente, di superamento di una posizione filosofica è evidente in Hegel, che riuscirà a leggere la storia della filosofia come sviluppo unitario dell'idea, dello spirito, sviluppo il cui compimento è rappresentato dalla sua filosofia (come coglimento della logica che lo regola), lo stesso si verifica a ben vedere anche in Fichte. Anch'egli infatti propone una determinata lettura dello sviluppo del sapere – parallelamente a una storia dell'umanità – presentando alcuni momenti storici come snodi fondamentali dello sviluppo spirituale della civiltà, il cui compimento (il cui «trionfo») è costituito dalla sua filosofia trascendentale, ovvero dalla dottrina della scienza (anche nel suo caso, come coglimento della logica che lo regola).⁵

⁴ È Hegel che, forse con la chiarezza maggiore, esprime il concetto di 'critica filosofica' che ne viene, soprattutto per la convinzione che ciò implichi e garantisca l'emergere di una nuova filosofia; cfr. W.Ch. ZIMMERLI, *Die Frage nach der Philosophie. Interpretationen zu Hegels «Differenzschrift»*, in «Hegel-Studien», Beiheft 12 (1974), in particolare pp. 224 ss. Sulla difficoltà di criticare la prospettiva sistematica dell'idealismo cfr. M. GENTILE, *Trattato di filosofia*, Roma - Napoli 1987, pp. 133 ss.

⁵ È nel corso dedicato alla dottrina della scienza nel 1812 che Fichte parla di «trionfo (*Triumph*) della dottrina della scienza»; cfr. *WL 1812* in *GA*, II, 13, p. 102. Riguardo alla lettura della storia del pensiero e dell'umanità proposta da Fichte, il riferimento è alle *Grundzüge*, alle *Reden*, ma in modo più evidente alla cosiddetta *Staatslehre* del 1813 (cfr. *SW*, IV, pp. 369 ss.). Sono molti, tuttavia, i luoghi in cui Fichte rivendica al suo pensiero l'evidenza e la certezza che porterebbero a compimento la storia della filosofia. Nell'ottica della ricostruzione della storia del pensiero sulla base del nocciolo teorico della filosofia trascendentale, è indicativa la considerazione storiografica della filosofia di Cartesio. La storiografia filosofica hegeliana risaliva fino a Cartesio nella ricerca delle tracce di quella modernità, incentrata sulla riflessività del soggetto, alla quale Hegel avrebbe conferito

Discutendo i propri presupposti – direttamente o assumendo come punto di vista preliminare la prospettiva di un'altra posizione filosofica – la filosofia non può che pretendere a sé verità ed evidenza.⁶ Giungiamo così alla difficoltà fondamentale che investe la bontà della nostra scelta di avvicinare la *Scienza della logica* hegeliana al *Fondamento dell'intera dottrina della scienza* di Fichte. I presupposti delle due opere – ma per l'appunto si potrebbe dire lo stesso di due differenti posizioni filosofiche in genere – sono diversi e incompatibili. La *Scienza della logica* ha la pretesa di spiegare il movimento stesso dell'assoluto, segue il suo determinarsi al di là della dimensione della coscienza concreta, cioè al di là dell'opposizione fattuale tra soggetto e oggetto. Essa si sviluppa lungo una dimensione in cui è superata l'unilateralità della coscienza reale. Essa risponde certamente alla domanda di fondamento da parte dell'esistente, ma ponendo immediatamente come esistente l'assoluto, il pensiero, le sue determinazioni. La dottrina della scienza, al contrario, si propone di spiegare il fondamento di ogni sapere, partendo certamente dalla posizione del principio, dall'Io originario. Tuttavia essa non assolve un tale compito mediando l'assoluto nei termini di un sapere le cui determinazioni sono le determinazioni dell'assoluto stesso, bensì mostrando come questo non sia riducibile al pensiero, e dunque mostrando come esso non

definitivo compimento. Sul versante fichtiano i margini della ricostruzione storiografica rimangono immutati, ovvero si risale ancora a Cartesio (cfr. R. LAUTH, *Descartes' Konzeption des Systems der Philosophie*, Stuttgart 1998 [trad. it. *Descartes. La concezione del sistema della filosofia*, Milano 2000] e R. LAUTH, *Con Fichte, oltre Fichte*, a cura di M. IVALDO, trad. it., Torino 2004) e semplicemente si sposta il punto di compimento all'altezza della dottrina della scienza. All'interno della ricostruzione della storia della filosofia proposta dallo stesso Lauth, in seguito prevarrebbe, nell'Ottocento, il dogmatismo di origine schellinghiana e hegeliana, fino alla deriva irrazionalistica di Nietzsche e Freud (cfr. R. LAUTH, *La filosofia trascendentale di J.G. Fichte*, a cura di C. CESA, trad. it., Napoli 1986, in particolare pp. 84-102). Lo stesso approccio è condiviso dall'analisi proposta da M. Ivaldo della valutazione fichtiana della filosofia di Leibniz; cfr. M. IVALDO, *Fichte e Leibniz. La comprensione trascendentale della monadologia*, Milano 2000. Per una lettura storiografica che valorizza l'idealismo tedesco non tanto quanto compimento, quanto come superamento della prospettiva cartesiana, cfr. B. MABILLE, *Fichte, Hegel e la relativisation de la conscience représentative*, in J.-Ch. GODDARD - M. MAESSCHALCK (edd), *Fichte. La philosophie de la maturité*, Paris 2003, pp. 177-197.

⁶ Fichte ritiene di aver raggiunto, con la dottrina della scienza, una dimensione del sapere di piena «verità e certezza, al di là del dubbio e dell'incertezza»; cfr. *WL 1807* in *GA* II, 10, p. 111; p. 23. Riguardo a Hegel basti ricordare la nota affermazione dell'Introduzione alla *Scienza della logica* per la quale in questa verrebbe esposto «Dio, come egli è nella sua eterna essenza prima della creazione»; cfr. *WdL*, p. 21; p. 31.

si affermi nel sapere se non come «irraggiungibile ideale» (*nie zu erreichendes Ideal*).⁷

La *Logica* hegeliana pone immediatamente come suo oggetto le strutture oggettive del pensiero, e il suo svolgimento descrive un movimento di progressivo «internamento» di tali strutture, del pensiero assoluto, fino allo stato della sua completa determinazione (che è autodeterminazione).⁸ La *Grundlage* fichtiana, al contrario, descrive un movimento circolare che dall'Io assoluto deduce la coscienza concreta per poi riconsiderare il principio iniziale, mostrando come il sapere possa dirsi fondato soltanto sulla base del riconoscimento della disparità (contraddizione) tra finito e assoluto, tra fondamento e fondato e, quindi, sulla base del «dovere» di ritematizzare tale margine. In breve: se in Hegel il sapere è assoluto poiché le sue determinazioni sono quelle dell'assoluto, in Fichte è assoluto in quanto il sapere riconosce l'Io originario come «presupposto assoluto», come irriducibile ed eccedente rispetto al sapere stesso.⁹

Come, dunque, avvicinare criticamente le due posizioni? Come rendere produttiva una cautela che rispetti la natura delle due posizioni, ma che si faccia carico di indagare la plausibilità e la sostenibilità dell'una rispetto all'altra? Anche rispetto a questa difficoltà molte risposte emergeranno lungo il nostro percorso, ma – anche qui introduttivamente – vogliamo fornire alcune precisazioni che rassicurino provvisoriamente la nostra scelta di avvicinare la *Grundlage* di Fichte alla *Logica* hegeliana.

Hegel sviluppa il problema del determinarsi e del superarsi della coscienza, intesa come sapere finito, nella *Fenomenologia*

⁷ Cfr. *GWL*, p. 263; p. 83. Questo viene precisato da Fichte già all'interno della parte dedicata ai principi: «Riferita al nostro sistema, la tesi dà al tutto solidità e perfezione. Esso deve essere un sistema, un sistema unico; gli opposti debbono essere unificati sino a che vi siano ancora degli opposti, sino a che non sia prodotta l'unità assoluta, la quale invero, come si vedrà a suo tempo, potrebbe esser prodotta solo mediante una perfetta approssimazione all'infinito, approssimazione che in sé è impossibile»; cfr. *GWL*, p. 276; p. 95.

⁸ «Internamento» (*Erinnerung*) è termine hegeliano, la cui traduzione, forse, può essere resa in modo migliore con «approfondimento» o «compenetrazione» o, ancor meglio, aggiungendo un prefisso che ne precisi la natura oggettiva ('autoapprofondimento' o 'auto-compenetrazione'); cfr. *WdL*, p. 241; p. 433.

⁹ «L'Io è assolutamente attivo e meramente attivo: questo è il presupposto assoluto»; cfr. *GWL*, p. 388; p. 206. Sul coincidere, in Hegel, dell'assoluto con il sapere assoluto stesso, andrebbero ovviamente richiamate e richiameremo molte distinzioni, soprattutto per precisarne il rapporto con la storia ed escludere un approccio metafisico-dogmatico e deterministico; queste distinzioni sono poste e sviluppate in modo chiaro e preciso in R. BODEI, *Sistema ed epoca in Hegel*, Bologna 1975.

dello Spirito. Ora, la *Scienza della logica* intrattiene con tale opera un rapporto molto vivo, seguendo un itinerario che potremmo dire corrispondente, che non svolge altro che le strutture logiche determinatesi lungo il movimento di superamento, da parte della coscienza, della sua unilateralità. È possibile, in questo modo, pur considerando la *Logica*, mantenere sullo sfondo quell'itinerario che rappresenta il sollevarsi all'assoluto da parte del soggetto, e che meglio si presta a un confronto con le parti della *Grundlage* più vicine a una problematica fenomenologica.

In secondo luogo, va ricordato un elemento quasi scontato, ovvero il valore critico della *Scienza della logica* nei confronti della storia della filosofia, che colloca l'opera stessa all'interno di un costante dialogo, ad esempio, con la filosofia classica, con il razionalismo del Seicento e del Settecento, non meno che, ovviamente, con il dibattito filosofico dell'epoca di Hegel.¹⁰ A questo proposito, la scelta della *Scienza della logica* come opera hegeliana all'interno della quale leggere il contrapporsi di Hegel all'idealismo trascendentale di Fichte, consente di evitare la difficoltà fondamentale della *Differenzschrift*. Quest'ultima, infatti, impone di ricostruire il rapporto di uno scritto esplicitamente polemico con il disegno logico che agisce a suo sostegno, e sappiamo come negli anni della *Differenzschrift* Hegel non fosse ancora pervenuto a un'idea sistematica articolata in modo definitivo. Considerando la *Scienza della logica*, invece, e sfruttando i pochi riferimenti espliciti a Fichte, ci troviamo di fronte al problema opposto di far emergere dal disegno logico hegeliano i riferimenti impliciti all'impostazione fichtiana e da qui ricostruire le differenze e valutarne le ragioni.¹¹

¹⁰ Tra gli studi critici che tra gli altri leggono la *Scienza della logica* accentuando il rapporto stretto che essa mantiene con la storia della filosofia, indichiamo subito due testi che costituiranno per noi punti di confronto critico importanti: G. GÜNTHER, *Grundzüge einer neuen Theorie des Denkens in Hegels Logik*, Hamburg 1978², e E. FLEISCHMANN, *La science universelle ou la logique de Hegel*, Paris 1968 (trad. it. *La Logica di Hegel*, Torino 1975). Sul rapporto tra *Fenomenologia* e *Scienza della logica* e sulla collocazione sistematica della prima cfr. F. CHIEREGHIN, *Dialettica dell'assoluto e ontologia della soggettività in Hegel. Dall'ideale giovanile alla Fenomenologia dello spirito*, Trento 1980.

¹¹ La *Differenzschrift* in generale presenta due questioni interpretative fondamentali. La prima questione è del tutto interna al problema dello sviluppo e del raggiungimento della forma matura e definitiva del sistema hegeliano. La *Differenzschrift* risale agli anni in cui, come mostrano in modo incontestabile i *Systementwürfe* degli anni jenesi, Hegel non ha sviluppato in modo definitivo la propria posizione filosofica. Una svolta fondamentale, anche se forse non decisiva, rispetto all'idea compiuta di sistema è segnata dalla stesura della *Fenomenologia*: essa, infatti, consente di raccogliere in unità i modi di sviluppo della coscienza reale, separandone la trattazione dalla considerazione puramente logica del

Sempre all'interno delle considerazioni preliminari e riguardo alle possibilità di avvicinare il sistema di Fichte e quello di Hegel, va ricordato infine, ma soprattutto, un elemento tanto significativo quanto trascurato dagli interpreti che si sono occupati della critica hegeliana a Fichte, ovvero il riconoscimento da parte di Hegel dei meriti dell'idealismo trascendentale fichtiano. Hegel attribuisce a Fichte due meriti fondamentali, che contribuiscono a stabilire, sia pur provvisoriamente, i termini e le coordinate dell'analisi della *Fichte-Kritik* hegeliana. Il primo consiste nel riconoscimento hegeliano a Fichte di aver per primo espresso e perseguito il bisogno

sapere. Una tale prospettiva non è risolutiva, come detto, poiché nell'opera che si avvicina maggiormente a una esposizione completa del sapere (nell'*Enciclopedia*) la *Fenomenologia*, come noto, troverà una collocazione ben diversa e uno sviluppo molto più ridotto rispetto alle dimensioni e al ruolo centrali che ricopre nella sua prima versione. Relativamente alla *Logica*, la questione sistematica emerge considerando l'intenzione hegeliana di riscrivere la prima stesura della *Scienza della logica*, intenzione portata a termine soltanto relativamente al primo libro. La corrispondenza tra la *Scienza della logica* e la logica interna alla *Enciclopedia* sottrae – per quanto possibile – questa parte del sistema dal problema sistematico complessivo. Ritourneremo sulla questione alla fine del nostro percorso cercando di fornire alcune indicazioni a proposito in funzione dell'analisi compiuta e dei risultati raggiunti. La seconda difficoltà interpretativa legata alla *Differenzschrift* investe la questione dell'influenza sulle posizioni e i giudizi di Hegel da parte di Schelling. Alcuni passi dell'articolo ci sembrano confermare una tale influenza. Ci pare anche che R. Lauth abbia dimostrato in modo pressoché indiscutibile il fatto che Fichte, più tardi, nel 1804, si riferisca proprio a Schelling e a Hegel citando i «commentatori e presunti perfezionatori della dottrina della scienza» (cfr. R. Lauth, *Hegel vor der Wissenschaftslehre*, p. 144). Accanto a ciò ci pare anche che in quegli anni jenesi, tuttavia, Hegel abbia già alle spalle un percorso filosofico che testimonia la sua indipendenza critico-filosofica e abbia già sviluppato una posizione filosofica sia pur provvisoria, non definitiva, ma del tutto indipendente (ci riferiamo, ovviamente, ai cosiddetti *Scritti giovanili*). Crediamo pertanto che un giudizio di vicinanza o addirittura di adesione all'impostazione schellinghiana non possa trascurare un tale elemento. Gli interpreti che si pongono direttamente lo scopo dell'analisi della critica hegeliana a Fichte molto spesso si soffermano sulla *Differenzschrift*, e altrettanto spesso si limitano alla trattazione di questo scritto critico, mentre si riferiscono agli altri scritti di Hegel in modo marginale e talvolta insufficiente. Tra questi è L. Siep, che si pone con maggior attenzione il problema della verifica della critica a Fichte considerando gli altri scritti di Hegel; comunque sono, dopo tutto, meno di dieci le pagine che egli dedica, in questa prospettiva, alla *Scienza della logica*; cfr. L. Siep, *Hegels Hegels Fichtekritik und die Wissenschaftslehre von 1804*, pp. 37-43. Accanto a questi testi, pressoché tutti i testi critici – tra quelli presi in considerazione – o i commenti dedicati alla *Logica*, in particolare considerando la logica dell'essenza, riferiscono a Fichte il valore critico di questa o quella determinazione logica, senza però tentare di raccogliere i vari riferimenti in una trattazione sistematica. Noi cercheremo di fare proprio questo, cercheremo cioè di trarre tutte le conseguenze del riferimento critico esplicito che Hegel rivolge a Fichte all'interno della logica dell'essenza. Questo tentativo ci pare possibile proprio seguendo la pretesa di rigore deduttivo che accompagna lo svolgersi della *Logica*. In questo senso, ogni sistema filosofico con il quale Hegel si confronta lungo il suo percorso, può aprire una discussione che dal singolo riferimento trovi conferme e consistenza dall'intero svolgimento del percorso hegeliano.

di conferire all'esposizione delle categorie il carattere deduttivo proprio delle scienze. Al di là delle questioni terminologiche, ci pare di poter condividere l'evidenza, cui molti interpreti si richiamano, sottolineando l'influsso dello sviluppo triadico dei principî fichtiani sulla dialettica hegeliana. Certamente il giudizio sulla comunanza tra il procedere triadico della *Grundlage* e quello dialettico hegeliano necessita di molte distinzioni, che tenteremo di porre lungo la nostra analisi. Il riferimento esplicito, tuttavia, all'impostazione del movimento di pensiero fichtiano descritto dalla dottrina della scienza secondo una deduzione analitico-sintetica delle categorie, mette in luce che è il metodo deduttivo – perlomeno quello proprio della parte della *Grundlage* relativa al sapere teoretico – che incontra il riconoscimento di Hegel, ben al di là del semplice apprezzamento della scansione triadica dei principî iniziali.¹²

Il secondo merito, che Hegel riconosce a Fichte, è quello di aver per primo espresso il principio assoluto come «libera attività

¹² Sul riconoscimento hegeliano della coerenza deduttiva della dottrina della scienza, riportiamo qui innanzitutto due passi delle *Lezioni sulla storia della filosofia*. Riferendosi allo svolgersi della *Grundlage* secondo i rapporti tra io e non-io Hegel sostiene: «Questo è il primo tentativo ragionevole (*vernünftige Versuch*) che si sia avuto nel mondo, di dedurre le categorie; ma codesto avanzamento da una determinazione all'altra non è altro che un'analisi dal punto di vista della coscienza, non è in sé e per sé» (ritorneremo alla fine della nostra analisi sull'importanza di questo passo, che potrebbe per se stesso riassumere il senso globale della critica hegeliana alla dottrina della scienza); così Fichte risponderebbe alla prima esigenza ereditata dalla filosofia di Kant, cioè a «quella della coerenza» (*Konsequenz*); cfr. *VGdPh* in *W 20*, p. 401; p. 356 (cfr. anche G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, IX, a cura di P. GARNIRON e W. JAESCHKE, Hamburg 1986, p. 156, dove si parla di «konsequenter Darstellung und Ausführung der Kantischen Philosophie»). E ancora: «La filosofia fichtiana ha il grande merito d'avere stabilito che la filosofia dev'essere una scienza fondata su un unico principio supremo, da cui si deducano necessariamente tutte le determinazioni» (*VGdPh*, in *W 20*, p. 390; p. 346). Allo stesso modo nell'*Enciclopedia*: «Alla filosofia fichtiana spetta il profondo merito di aver fatto avvertire, che le determinazioni del pensiero son da mostrare nella loro necessità; che sono essenzialmente da dedurre»; cfr. *Enz*, § 42, p. 80; p. 53. Tuttavia il riconoscimento di un tale merito è riscontrabile anche nella *Differenzschrift*, nei passi in cui Hegel precisa che l'idealismo di Fichte pur non partecipando alla speculazione viene realizzato secondo una «riflessione coerente» (*konsequente*); cfr. *Diff*, p. 47; p. 56. Rispetto all'influenza dei principî della *Grundlage* sulla dialettica hegeliana cfr. tra gli altri N. MERKER, *Le origini della logica hegeliana*, trad. it., Milano 1961. L'autore, discutendo l'influsso della filosofia di Fichte sullo sviluppo dell'idealismo di Hegel, sostiene che Hegel avrebbe visto in Fichte «terminologicamente e tecnicamente» il metodo dialettico (p. 281). Lungo il nostro itinerario cercheremo di evidenziare le vicinanze terminologiche laddove esistano espliciti riferimenti e rispecchiamenti di Hegel (come vedremo in particolare relativamente all'utilizzo della nozione di «Io») e cercheremo di dare un ordine anche a termini che molto spesso impropriamente vengono proiettati dall'una all'altra impostazione (l'esempio più noto e più frequentemente origine di fraintendimenti ci sembra l'utilizzo dei termini «tesi», «antitesi» e «sintesi»).

spontanea», come «Io». La collocazione dell'Io originario come principio primo risponde ai sentimenti anti-illuministici (o forse sarebbe meglio dire 'post-illuministici') e ai progetti di una nuova filosofia dell'unità che il giovane Hegel condivide con Schelling e Hölderlin. La posizione dell'assoluto, del principio, nei termini legati all'Io originario, ovvero nei termini di una soggettività assoluta, appare loro immediatamente l'unico modo per recuperare al sapere le sue prerogative fondazionali senza trascurare le distinzioni poste in chiave antimetafisica dall'illuminismo. Nel principio dell'Io assoluto, di una soggettività ideale fondante e normativa rispetto alla coscienza reale, individuale, personale, concreta, da un lato sembrano felicemente riproposte le istanze assolute una volta riconosciute alla nozione di Dio e dall'altro lato, allo stesso tempo, sembrano evitati i rischi di ricadere nella prospettiva dogmatica contro la quale l'illuminismo ha svolto la sua opera di emancipazione.¹³

Accanto a tali riconoscimenti, la critica hegeliana all'idealismo trascendentale di Fichte relega quest'ultimo all'interno dei *Reflexionsphilosophen*, caratterizzando con tale espressione i pensa-

¹³ Scrive Hegel: «Il principio assoluto, l'unico fondamento reale, il permanente punto di vista della filosofia è, sia nella filosofia di Fichte che in quella di Schelling, l'intuizione intellettuale; – ossia, per esprimerci nel linguaggio della riflessione, identità del soggetto e dell'oggetto. Questa intuizione diviene nella scienza oggetto della riflessione, e perciò la riflessione filosofica stessa è intuizione trascendentale; essa si fa oggetto a se stessa ed è una con esso: per questo è speculazione. La filosofia di Fichte è perciò genuino prodotto della speculazione»; cfr. *Diff.* pp. 76-77; p. 94. Si confrontino anche le prime pagine della *Differenzschrift* dove Hegel riconosce al primo principio fichtiano di essere «il puro pensare se stesso», «identità del soggetto e dell'oggetto» e «libera attività spontanea» (pp. 34-36; pp. 41-42). Nella *Fenomenologia*, riferendosi implicitamente all'impostazione fichtiana, Hegel sostiene che in essa «l'idea» «nel fatto non va più in là del proprio cominciamento», però precisa che essa è «per sé indubbiamente vera»; cfr. *Phän.* p. 17; I, p. 12. Anche nelle lezioni di storia della filosofia si ritrovano le linee fondamentali di un tale riconoscimento: Fichte ha afferrato «l'assoluto esser per sé, ... il concetto della individualità, e quindi il concetto della realtà» in modo tale che la ragione «secondo Fichte è in se stessa sintesi del concetto e della realtà»; cfr. *VGdPh*, in *W 20*, p. 388; p. 344. Relativamente alla condivisione del programma filosofico con Schelling e Hölderlin, ci riferiamo non solo al cosiddetto «primo programma dell'idealismo tedesco», ma anche ad alcune affermazioni contenute nella corrispondenza tra Hegel e i due colleghi dello *Stift*. Hegel scrive a Schelling nell'aprile 1795: «Dal sistema kantiano e dal suo più alto perfezionamento prevedo in Germania una rivoluzione che partirà da principî già esistenti, i quali, dopo una generale rielaborazione, richiedono soltanto di essere applicati a tutto l'attuale sapere ... e l'idea di Dio come Io assoluto ne farà parte integrante. Studiando di recente i postulati della ragion pratica, ho in parte avvertito ciò che tu poi mi hai spiegato chiaramente nella tua ultima lettera, ma che ho pure trovato nel tuo saggio, e che mi è stato spiegato pienamente dai *Fondamenti della dottrina della scienza* di Fichte»; cfr. G.W.F. HEGEL, *Lettere*, trad. it., Bari 1972, pp. 13-14.

tori che non si sarebbero avveduti del permanere della loro ricerca filosofica all'interno di una prospettiva parziale e perciò non-vera. La parzialità della dottrina della scienza di Fichte emergerebbe in modo evidente – soprattutto in funzione della forma espositiva che assume la dottrina della scienza nella sua prima versione (la *Grundlage* del 1794-1795) – all'altezza del rapporto tra il primo e secondo principio. Col primo principio Fichte avrebbe inteso, secondo Hegel, la necessità dell'unità originaria di ogni contrasto, l'unità soggetto-oggetto, ma l'avrebbe fissata in modo arbitrario in un Io dal quale è esclusa la differenza, dal quale cioè è esclusa la possibilità di dedurre il Non-io. Lo sviluppo successivo del sistema mostrerebbe inevitabilmente la relatività di una simile concezione dell'assoluto. La comprensione trascendentale della coscienza reale, di conseguenza, non potrebbe pretendere alcuna oggettività. Mantenendosi all'interno di una opposizione relativa – carattere per il quale l'idealismo trascendentale si configurerebbe come intellettualistico – il conoscere non coglierebbe appieno le sue condizioni di possibilità. La polemica hegeliana contro la filosofia della riflessione si accosta alla polemica contro l'intelletto, nel senso per il quale la prima rappresenta l'espressione di un sistema fondato sul secondo. Intelletto e riflessione (e nel contesto della *Differenzschrift* e di *Glauben und Wissen* la nozione di 'riflessione' va per lo più intesa come 'riflessione esteriore') sono entrambi figure della scissione, del permanere del filosofare all'interno di un contrasto.¹⁴

¹⁴ È nella *Differenzschrift* e, in modo più esplicito, in *Glauben und Wissen* che troviamo la collocazione dell'idealismo fichtiano all'interno delle filosofie della riflessione; cfr. *Diff.* pp. 36 ss. e pp. 51 ss.; pp. 44 ss. e pp. 61 ss., e inoltre *GuW*, pp. 412-414; pp. 251-253. Tuttavia l'associazione dell'idealismo fichtiano alla riflessione intellettualistica ritorna costantemente nei riferimenti hegeliani a Fichte anche nelle opere successive. Nella *Fenomenologia*, in cui l'autocoscienza discussa relativamente all'idealismo fichtiano è accostata alla «riflessione dell'essere del mondo sensibile e percepito»; cfr. *Phän.* p. 166; I, p. 144. Nella *Logica*, così come nell'*Enciclopedia*, la definizione «filosofie della riflessione» non viene utilizzata in modo tanto esplicito, proprio perché nella *Logica*, come si mostrerà più avanti, il significato della riflessione, articolato in modo diverso, viene esplicitamente assunto da Hegel all'interno del proprio sistema. Tuttavia il giudizio sulle filosofie della riflessione e sulla filosofia di Fichte rimane sostanzialmente immutato, e assume un significato unitario che è possibile ritrovare all'interno di ogni considerazione hegeliana di quelle filosofie stesse. Si consideri ad esempio il passo dell'*Enciclopedia* in cui dopo il riferimento alla filosofia kantiana Hegel sostiene: «La filosofia fichtiana ha lo stesso punto di vista, e il non-io è determinato solo come oggetto dell'io, solo nella coscienza: esso resta come urto infinito, cioè come cosa in sé. Entrambe le filosofie mostrano così di non essere pervenute né al concetto né allo spirito, come esso è in sé e per sé; ma solo allo spirito, come esso è in relazione con un altro»; cfr. *Enz.* § 415, p. 423; p. 419. Hegel non definisce più quella posizione filosofica come «filosofia della riflessione», tuttavia il riferimento all'esteriorità

Ora cercheremo innanzitutto di mostrare come il significato di questa critica (e di quei riconoscimenti) si configuri all'interno della *Scienza della logica*.

Nella prima parte vedremo in che senso Hegel intenda l'assoluto (che è assoluta soggettività) come autodeterminazione e in che senso una tale concezione recuperi criticamente quella fichtiana e le si contrapponga. L'analisi, attraverso la considerazione della nozione di negazione, investirà il passaggio dalla logica dell'essere a quella dell'essenza, il cui valore presenta un'importanza e un significato fondamentali rispetto all'intero movimento speculativo della *Logica* e, conseguentemente, dell'intero sistema filosofico di Hegel.

La seconda parte mostrerà come lo sviluppo delle determinazioni della riflessione costituiscano un vero e proprio 'rispecchiamento'

della determinazione del non-io da parte dell'io, in modo tale che in essa non si manifesta lo spirito in sé e per sé, richiama proprio ciò che quell'espressione significava, e proprio nel senso inteso e spiegato nella *Differenzschrift*. Sull'univocità e l'invarianza della critica hegeliana a Fichte cfr. L. SIEP, *Hegels Fichtekritik und die Wissenschaftslehre von 1804*, pp. 32-49. Sul ripercuotersi nel sistema della concezione limitata dell'assoluto, discutendo nella *Differenzschrift* il rapporto dell'io con l'oggetto, Hegel lo presenta come «una dispersione all'infinito (*Zerstreuung in die Unendlichkeit*), una dispersione che, per così dire, verrebbe evitata soltanto qualora la deduzione curvasse i suoi punti molteplici in un cerchio: la deduzione non è però capace di porsi al centro di questo cerchio, poiché essa è fin dall'inizio all'esterno»; cfr. *Diff*, p. 71; p. 87. Inoltre in *Glauben und Wissen*: «Il motivo per cui la vuotezza del sapere diviene principio del progredire si trova nel fatto che tale principio è semplicemente imperfetto e ha quindi immediatamente bisogno di un altro, e diventa il punto di collegamento per l'altro, che lo condiziona»; cfr. *GuW*, pp. 391; p. 222. In modo analogo nelle lezioni di storia della filosofia, dove si dice che il principio «fin dall'origine è soggettivo, affetto da una opposizione; e la realizzazione di esso è un avanzare lungo il finito, un volgersi a riguardare quel che precede»; cfr. *VGdPh*, in *W* 20, pp. 388-389; p. 344. Già dalla lettura della *Differenzschrift* è possibile notare come l'argomentazione hegeliana non si limiti alla critica ai principi, bensì come essa, dopo aver presentato la scissione, secondo Hegel decisiva e che è possibile scorgere già nei principi, vale a dire quella tra «coscienza pura» e «coscienza empirica», riguardi lo svolgimento sistematico cui quei principi danno avvio. La critica ai principi viene a costituirsi come il risultato dell'intera critica hegeliana e non come l'unico punto di discussione. L'argomentazione, che la critica di Hegel svolge, si accompagna all'esposizione del movimento di pensiero svolto da Fichte nella *Grundlage*, e così potremmo schematizzarla: 1) Hegel precisa subito l'esito della critica (pp. 34-37; pp. 41-44), cioè il permanere della scissione e la perdita dell'identità assoluta; 2) Discute i principi e la parte teoretica della prima dottrina della scienza (pp. 37-44; pp. 44-53), notando come già in essa venga pregiudicata la possibilità della vera speculazione e 3) come sulla parte pratica si ripercuota quella mancanza (pp. 45-52; pp. 54-62): infatti «Se la facoltà teoretica non poteva giungere all'assoluta intuizione di sé, neppure la facoltà pratica lo può. L'una e l'altra sono condizionate da un impulso, che in quanto fatto non si può dedurre dall'io, e la sua deduzione significa che esso viene indicato come condizione della facoltà teoretica e di quella pratica» (p. 46; p. 55). Infine Hegel, dopo aver ripercorso la parte pratica, mostra come alla fine la *Grundlage* finisca per non emanciparsi dalla riflessione e per perdere l'identità, il principio della speculazione (pp. 51-53; pp. 62-64).

nella dottrina della scienza così come esposta nella *Grundlage* del 1794-1795. Nella dottrina dell'essenza, in questo punto centrale e decisivo della *Logica*, Hegel attinge a piene mani dalle strutture speculative della prima dottrina della scienza, senza peraltro riconoscere un debito così consistente. Un tale rispecchiamento, oltre a evidenziare i tradizionali punti critici della *Fichte-Kritik* hegeliana, permette di vedere come al momento critico sottendano un ripensamento e una rielaborazione speculativa da parte di Hegel di alcune strutture fondamentali della dottrina della scienza. Vedremo come si possa dire che Hegel sfrutti con eccezionale forza speculativa la critica all'idealismo trascendentale per dare definitiva consistenza e completezza al suo sistema. Si mostrerà, in altre parole, come la lettura hegeliana della filosofia trascendentale fichtiana costituisca un elemento decisivo nello sviluppo di quelle strutture logiche che permetteranno poi a Hegel di criticare quell'impostazione stessa. Ma è proprio questa dinamica che dà consistenza – come detto – al concetto hegeliano di 'critica filosofica': l'assunzione e l'attraversamento del sistema criticato al termine dei quali quel sistema si rivela parziale, ingiustificato, superato. Ciò – lo ripetiamo subito – non implica un'adesione acritica alle posizioni hegeliane: va subito premesso che sarà nostra cura sottolineare le inadeguatezze e le forzature della comprensione hegeliana dell'idealismo fichtiano, cura che a sua volta non implica un'adesione acritica alla prospettiva di Fichte. Tanto più che grazie alla consistente presenza fichtiana all'interno della dottrina hegeliana dell'essenza, potremo intravedere l'antihegelismo *ante litteram* dell'idealismo fichtiano e comprenderne appieno il senso.

Avremo modo, così, di rispondere alla domanda fondamentale e decisiva nella valutazione del rapporto tra la filosofia trascendentale di Fichte e l'idealismo hegeliano: la critica di Hegel assume fino in fondo i presupposti della filosofia fichtiana e, pertanto, coglie effettivamente un suo problema, oppure rimane esteriore alla prospettiva della dottrina della scienza, fraintendendone il senso e finendo per rivolgersi a una lettura e a un'immagine della filosofia trascendentale che nulla ha a che vedere con il vero significato della dottrina della scienza? La terza parte riassumerà i termini della questione della *Fichte-Kritik*, valutando il senso di tale contrapposizione e concentrandosi in particolare su quest'ultima domanda, ovvero sulla verifica dell'assunzione o meno, da parte di Hegel, dei presupposti della dottrina della scienza.

La critica hegeliana a Fichte nella «Scienza della logica»

1. *La «negazione determinata». Parzialità e reciprocità della negazione*

Hegel riconosce a Fichte il merito di aver posto a principio del sistema l'Io originario, la soggettività assoluta. Un tale riconoscimento è intrinseco allo statuto epistemologico delle determinazioni di pensiero della *Scienza della logica*. Soltanto apparentemente essa espone determinazioni oggettive, intese in modo puramente ontologico, epistemico, pre-kantiano, come se rappresentassero determinazioni metafisiche. Come vedremo, è estremamente indicativo il fatto che, introducendo all'ultima sezione della *Logica*, ovvero alla «logica del concetto», Hegel utilizzi gli stessi termini del riconoscimento rivolto al primo principio della dottrina della scienza. Il «concetto» viene caratterizzato nei termini della soggettività, di «Io», di «libertà» e di «spontaneità», termini che – secondo Hegel stesso – vengono elevati per la prima volta a principio dalla dottrina della scienza di Fichte.¹

Tuttavia è l'intero percorso logico hegeliano – logica dell'essere e logica dell'essenza, non solo la parte conclusiva dedicata alla logica del concetto – che si situa, fin dall'inizio, all'interno di questa prospettiva. Le tre parti della *Logica* hegeliana segnano le tappe di un progressivo «internamento» delle determinazioni del pensiero in se stesse, e in questo senso anche l'inizio della prima e l'inizio della seconda parte dell'itinerario logico possono (e devono) essere letti in riferimento all'idealismo fichtiano. Rela-

¹ Si veda *supra*, Introduzione, nota 13.

tivamente alla triade iniziale (essere-nulla-divenire) gli interpreti hanno sottolineato a sufficienza il richiamo implicito – e implicito solo perché non viene nominato espressamente Fichte – all’inizio della *Grundlage* del 1794-1795.² Riguardo all’inizio della seconda parte, ovvero riguardo all’inizio della logica dell’essenza – anche se in realtà gli interpreti per lo più si riferiscono direttamente alle successive determinazioni di identità e differenza – Hegel esplicita il riferimento a Fichte:

«L’impulso infinito dell’idealismo fichtiano può bensì non avere per base alcuna cosa in sé, così da diventare puramente una determinatezza nell’Io. Ma questa determinatezza, è in pari tempo una determinatezza immediata rispetto all’Io, che la fa sua e ne toglie via l’esteriorità; è un termine dell’Io che l’Io può sorpassare, ma che però ha in lui un lato di indifferenza per cui, pur essendo nell’Io, contiene non di meno un immediato non essere di esso».³

Questo riferimento cade nel paragrafo dedicato alla «parvenza» (*Schein*), ovvero il primo momento dell’essenza che segue alla logica dell’essere. L’essenza, presupposta come «negazione dell’essere» e come «uguaglianza con sé», instaura con l’essere un rapporto molto complesso, sulla base del quale Hegel, introducendo, precisa due aspetti: che l’essenza si afferma, da un lato, come «risultato» dell’essere e, dall’altro lato, come «indifferente» all’essere stesso. La spiegazione e il superamento del rapporto con l’essere e della sua logica attraversano i primi due momenti dell’affermarsi dell’essenza, vale a dire «l’essenziale e l’inessenziale» e «la parvenza». Soltanto affermandosi come «parvenza» il senso per il quale l’essenza è definita «negazione dell’essere» e «uguaglianza con sé» può essere inteso pienamente, anche rispetto al primo ambito logico che essa consente di superare e, prospetticamente, rispetto all’ultimo ambito logico che essa consente di intravedere.⁴

² Cfr., ad esempio, L. SIEP, *Hegels Fichtekritik und die Wissenschaftslehre von 1804*, pp. 37 ss.

³ Cfr. *WdL*, p. 247; p. 441.

⁴ «L’essenza sta fra l’essere e il concetto, e costituisce il loro mezzo, come il suo movimento costituisce il passaggio dall’essere nel concetto. L’essenza è l’essere in sé e per sé, ma è questo essere nella determinazione dell’essere in sé ... Il suo movimento consiste in questo, nel porre in lei la negazione o determinazione, nel darsi con ciò l’esser determinato e nel divenire come infinito esser per sé quello ch’essa è in sé. Così si dà essa il suo esser determinato, che è uguale al suo essere in sé, e diventa il concetto.»; cfr. *WdL*, p. 243; p. 435.

L'essenziale e l'inessenziale. Come si è detto, il passaggio dalla logica dell'essere al nuovo ambito logico si chiarisce attraverso la deduzione delle prime due determinazioni della logica dell'essenza: «l'essenziale e l'inessenziale» e «la parvenza». Nell'ambito della prima di queste determinazioni, l'essenza mantiene con l'essere una relazione che è caratteristica della logica di questo. Le determinazioni del pensiero, lungo il primo ambito logico, si instaurano mediante un rapporto di negazione reciproca, attraverso il quale gli elementi correlati si negano reciprocamente, ma senza che tale negazione rappresenti ed esaurisca la specificità, l'entità dei relati. Hegel chiama «negazione determinata» un tale rapporto: in esso i relati conservano un margine di indipendenza, un elemento di autonomia che non entra in gioco nella loro determinazione reciproca, ma che, al contrario, rimane al di fuori di quella mediazione. Infatti, secondo questa correlazione, l'essere e l'essenza «si riferiscono daccapo l'uno all'altro come *altri* in generale, poiché *ciascuno ha un essere*, una *immediatezza*, che son reciprocamente indifferenti, e tutti e due secondo questo essere son di egual valore».⁵

Se il negante determina, l'entità del negato non è definita completamente dalla negazione stessa, dal suo determinare. In questo modo il negante si rivela a sua volta determinato dal negato, dalla sua indipendenza. Si spiega in questo modo, anche dal punto di vista linguistico, l'apparente contraddittorietà dell'espressione «negazione determinata», nella quale il valore passivo dell'aggettivo contrasta con quello attivo del sostantivo. Negante e negato si riferiscono, e quindi si determinano, reciprocamente e in modo parziale. Un tale rapporto di negazione non può, dunque, che dar vita a una determinazione relativa: relativa sia rispetto alla relazione di determinazione stessa, il cui valore attivo può essere letto scambievolmente in entrambe le direzioni; sia rispetto ai relati stessi, in quanto la relazione non esaurisce il loro essere, la loro specificità.

Se l'essere relativo della relazione di negazione è definito da Hegel «determinato», i relati che essa riferisce vengono definiti mediante la nozione di «esser-determinato» (o di «esserci», «*Dasein*», oppure ancora potremmo dire 'ente' o 'esistente').⁶

⁵ Cfr. *WdL*, p. 245; p. 438.

⁶ Il termine «esserci» (*Dasein*) deve essere deposto qui da ogni collegamento con il significato che quel termine assume in Heidegger. Un tale collegamento può, a nostro avviso, essere discusso criticamente soltanto affrontando, e brevemente noi in seguito lo

Una tale espressione da un lato esprime il maggior grado di determinatezza, la superiore specificazione rispetto all'essere astratto così come è stato posto all'inizio della *Logica* e immediatamente escluso da essa; dall'altro lato, esprime la lontananza dall'essere pienamente articolato in quanto autoposizione, cioè dall'essere nell'orizzonte del concetto.

Ritornando al valore attivo o passivo dei relati della negazione determinata, essendo interscambiabile, la loro distinzione cadrà su un terzo esterno a quella relazione:

«In quanto quindi vengano distinti fra loro in un esserci un *essenziale* e un *inessenziale*, questa differenza è una posizione estrinseca (*ein äusserliches Setzen*), un disgiungimento di una parte dell'esserci da un'altra sua parte, disgiungimento che non tocca l'esserci stesso; è una separazione che cade in un terzo».⁷

Se lo sviluppo logico si fermasse a una tale opposizione, non si otterrebbe alcuna autodeterminazione, bensì emergerebbero due relati distinti ma tra loro indifferenti, equivalenti. L'esempio più noto è la triade iniziale: la relazione tra essere e nulla si dimostra indeterminata, e la loro distinzione acquista significato in relazione al loro «terzo», al «divenire», all'esser determinato.⁸ Si dirà allora che la nozione di 'scambievolezza' o di 'equivalenza' o, ancora, di «indifferenza» rappresenta la caratteristica che esprime all'interno della logica dell'essere la sua indeterminatezza, che trae origine da un negare determinato, cioè relativo o parziale.

Nella prima sezione del movimento che conduce dalla logica dell'essere a quella dell'essenza («l'essenziale e l'inessenziale»), quest'ultima si riferisce all'essere come negazione determinata, cioè coerentemente con le caratteristiche logiche sviluppate fino a quel punto. L'essenza rappresenta la negazione dell'essere e lo determina; in quanto determinato, l'essere diventa «inessenziale» e l'essenza si costituisce di conseguenza come «essenziale». Tuttavia anche questa caratterizzazione dell'essenza dipende soltanto dal fatto che

faremo, l'interpretazione heideggeriana della *Scienza della logica* e in generale della filosofia di Hegel. Il significato di «*Dasein*» assume in Hegel sfumature diverse in funzione del contesto e dell'ambito logico in cui viene usato; cfr. D. DUBARLE, *La logique de la réflexion et la transition de la logique de l'être a celle de l'essence*, in «Hegel-Studien», Beiheft 18 (1978), pp. 185-187. Sulle difficoltà della traduzione in italiano di questa nozione, cfr. la nota di C. Cesa alla trad. it., in particolare p. XXXVII.

⁷ Cfr. *WdL*, p. 245; p. 438.

⁸ Cfr. *WdL*, pp. 55; pp. 82-83.

essa non è l'essere che ha negato. Pertanto la sua determinazione viene a dipendere da un altro, proprio come accadeva nella logica dell'essere che l'essenza pretende di negare. Così, nel primo riferirsi all'essere da parte dell'essenza, l'essenza emerge come un esserci di fronte a un altro esserci, e il suo essere essenziale o meno è 'scambievole' o 'equivalente', oppure – per usare il termine stesso di Hegel – è «indifferente» (*gleichgültig*).

All'interno di un tale rapporto di scambievolezza o indifferenza, la decisione sull'essere essenziale o meno dell'essenza – e dunque anche dell'essere – dipende completamente da una considerazione esteriore. Tale distinzione avviene, cioè viene fissata, sulla base di un terzo, vale a dire in funzione di un elemento esterno a quel rapporto, in linea con il *modus determinandi* caratteristico del primo ambito logico: «La differenza di essenziale e inessenziale ha fatto ricadere l'essenza nella sfera dell'esserci».⁹

Prima di considerare come nella logica hegeliana il pensiero si affranchi dall'indeterminatezza dell'essere, cioè dalla 'parzialità' e 'scambievolezza' della sua relazione di determinazione, guardiamo al testo fichtiano e chiediamoci semplicemente fino a che punto la nozione di negazione determinata sia riscontrabile all'interno delle strutture teoretiche della dottrina della scienza.

È questo il momento di ricordare le precisazioni, compiute nell'introduzione, relativamente al margine che permane tra ideale e reale, tra assoluto e sapere, e che dispone le figure speculative fichtiane su un piano del tutto differente rispetto alla dimensione della logica hegeliana. La prima parte della *Grundlage* del 1794-1795 presenta certamente i principî primi del sistema, i fondamenti del sapere. Anche linguisticamente essi vengono definiti con tono assertorio, quasi esprimessero verità non bisognose di argomentazione e di ulteriori precisazioni. Al contrario, l'inizio della *Grundlage* accorda loro una verità che Fichte sa bene di dover riconfigurare in funzione dei punti di vista che, successivamente, vengono di volta in volta dedotti.¹⁰ Non che nel rapporto tra fondamento e fondato,

⁹ Cfr. *WdL*, p. 245; p. 438.

¹⁰ La prima parte della *Grundlage* va letta tenendo presente la seguente precisazione di Fichte: «Le leggi secondo le quali si deve pensare assolutamente quell'atto come fondamento del sapere umano ... non sono ancora dimostrate valide, ma esse sono tacitamente presupposte come note e indubitabili»; cfr. *GWL*, pp. 255-256; pp. 75-76. Tra i critici è il Pareyson che ci pare il più attento alla struttura e al movimento argomentativo complessivi della *Grundlage*. A costo di qualche eccessiva schematizzazione, l'interprete distingue

tra infinito e finito, venga assunto il punto di vista derivato, non-originario, fino a scambiare le prerogative e finendo per assolutizzare un ente finito, la coscienza individuale.¹¹ E nemmeno, tuttavia, che le determinazioni del sapere, derivate dal principio, pretendano di rappresentarne le strutture immanenti. La dottrina della scienza in quanto indagine genetica, ovvero come ricerca delle condizioni di possibilità della coscienza, evita, infatti, anche l'assolutizzazione opposta all'assolutizzazione della coscienza concreta. Essa evita di ritenere che la posizione del principio garantisca un'immediata e certa identità di pensiero ed essere.¹²

La dottrina della scienza si svolge e si afferma in continua tensione tra questi due rischi di assolutizzazione dogmatica, tra idealismo assoluto e realismo assoluto. I tre principi iniziali definiscono, infatti, un rapporto e una differenza tra reale e ideale, tra

nettamente l'esame della prima dottrina della scienza in funzione delle sue parti, ponendo particolare cura nel seguire il movimento ciclico compiuto dalla riflessione e il carattere di totalità che l'indagine fichtiana ottiene. All'interno di questa analisi, egli posticipa l'esame dei principi, per valorizzare l'effettivo significato che questi assumono alla fine del percorso, sottolineando che «la tesi come postulato è diversa dall'idea dell'io che come ideale vive nello spirito pratico, e l'antitesi come ipotesi è diversa dalla coscienza dell'opposizione che si raggiunge al culmine dello sviluppo della coscienza teoretica»: cfr. L. PAREYSON, *Fichte. Il sistema della libertà*, Milano 1976², pp. 136-177. Relativamente al valore ipotetico dei principi si confronti anche G. ZÖLLER, *Setzen und Bestimmen in Fichtes Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, in E. FUCHS - I. RADRIZZANI (edd), *I. Der Grundsatz der ersten Wissenschaftslehre Fichtes. II. Der Stand der Fichte-Forschung. Tagung des Internationalen Kooperationsorgans der Fichte-Forschung in Neapel, April 1995*, Neuried 1996, pp. 178-192. L'autore definisce «prolettico» (*proleptisch*) il senso in cui il primo principio può essere inteso nei termini legati alla nozione di Io e nota come il carattere di infinità e «spontaneità» del fondamento assoluto influisca sui principi rendendoli – guardando all'inizio dell'esposizione – addirittura «indefiniti»; *ibidem*, pp. 184 ss. Sull'inizio della *Grundlage*, inoltre, cfr. P. BAUMANN, *Fichtes Wissenschaftslehre. Probleme ihres Anfangs. Mit einem Kommentar zu § 1 der «Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre»*, Bonn 1974.

¹¹ Una simile precisazione è utile poiché spesso, all'interno degli studi fichtiani, si cade in una sorta di retorica sul 'finito', rischiando di assolutizzare una prospettiva cui Fichte, certamente, non rinuncia, ma che egli intende ricondurre e svolgere entro un orizzonte di oggettività, di assolutezza, di sapere assoluto.

¹² Usando le categorie interpretative di M.J. Siemek diremmo che va escluso un approccio «epistemico» all'essere, restando all'interno di una prospettiva prekantiana che proietti l'assoluto nel trascendente e proceda cercando una «adaequatio rei et intellectus»; cfr. M.J. SIEMEK, *Die Idee des Transzendentalismus bei Fichte und Kant*, Hamburg 1984, in particolare pp. 6 ss. La dottrina della scienza esposta nei corsi universitari tenuti da Fichte a partire dal 1810 associa la prima di queste due modalità dogmatiche di assolutizzazione alla filosofia della natura di Schelling, la seconda alla filosofia di Spinoza. La loro confutazione si colloca all'inizio della dottrina della scienza e consente di avviare la ricerca genetica; cfr. ad es. *WL 1810* in *GA II*, 11, pp. 293-297 e *WL 1812* in *GA II*, 13, pp. 55-56; riguardo alla *WL 1811* cfr. G. RAMETTA, *Introduzione* alla traduzione italiana della *Dottrina della scienza. Esposizione 1811*, Milano 2000.

finito e infinito, che è costitutiva delle strutture 'genetiche', delle condizioni di possibilità della coscienza finita. La seconda parte della *Grundlage*, cioè la parte teoretica del sapere, eredita quindi dalla posizione iniziale dei principî due condizioni che non risolvono tale differenza e che esprimono le coordinate entro le quali si muove la deduzione delle «categorie», ovvero dei modi di determinazione di io e non-io finiti. Il primo principio esprime la richiesta che la coscienza reale si autodetermini, conosca e agisca prescindendo da qualunque elemento esteriore, empirico, relativo. Il secondo principio, tuttavia, esprime la differenza, e se da un lato la pone alla base della possibilità di avere un io finito (terzo principio), dall'altro lato esclude la possibilità che la coscienza reale possa autodeterminarsi, come richiesto dal primo principio, prescindendo da ogni elemento a essa esteriore.¹³ In questo senso le condizioni poste dai primi due principî non possono che diventare contraddittorie per la coscienza reale, dal momento che l'io finito deve «escludere» il non-io, ma allo stesso tempo quest'ultimo è condizione essenziale del suo esistere. Fichte afferma, infatti, che l'idea di «un Io la cui coscienza non sia determinata da nulla affatto al di fuori di lui, ma che piuttosto esso stesso determini tutto al di fuori di lui mediante la sua pura coscienza ... non è nemmeno essa pensabile, in quanto racchiude per noi una contraddizione. Però essa ci è posta tuttavia come lo scopo pratico supremo».¹⁴

Per esprimere una tale inevitabile contraddizione, vale a dire per esprimere la necessità dell'io di essere uguale a se stesso al di

¹³ Più precisamente l'opporre «presuppone» – noi diremmo: per definizione – l'identità assoluta dell'io, che si affianca al secondo principio come condizione dell'unità della coscienza, altrimenti ricadrebbe nell'atto affermato dal secondo principio: «la stessa possibilità dell'opporre in sé presuppone l'identità della coscienza»; cfr. *GWL*, p. 265; p. 84. La condizione dell'unità di coscienza agisce poi non solo all'altezza del terzo principio, ma anche all'altezza di ogni sintesi che si deduce successivamente. Infatti, dopo aver tratto tutte le conseguenze derivanti dal terzo principio, Fichte precisa il compito della sua ricerca: «Si deve trovare cioè un X qualunque per mezzo del quale tutte quelle conseguenze possano essere giuste senza che ne sia distrutta l'unità della coscienza»; *ibidem*, p. 269; p. 88. Il primo principio così esprime una condizione che viene mantenuta nel sapere come condizione dell'unità della coscienza; cfr. H. GIRNDT, *Differenz des Fichteschen und Hegelschen Systems in der Hegelschen «Differenzschrift»*, pp. 55 ss.

¹⁴ Cfr. *GWL*, p. 277; p. 97. Si instaura così quel circolo che limita necessariamente le possibilità dell'io finito, e che esprime in modo diverso la contraddittorietà all'interno della quale si viene a trovare il soggetto. Ci pare legittimo parlare di contraddittorietà del procedere dell'io finito, proprio in relazione a tale circolo, seguendo una chiave di lettura che è ben articolata in G. DUSO, *Contraddizione e dialettica nella formazione del pensiero fichtiano*, Urbino 1974.

là del non-io e allo stesso tempo di essere inevitabilmente opposto a un non-io, Fichte utilizza il concetto di «limite», che oltre a caratterizzare ontologicamente la coscienza reale, l'io che per l'appunto è finito, allo stesso tempo ne segna le possibilità di determinazione. Il terzo principio, attraverso un tale concetto, esprime il coesistere dei primi due principî, e il trovarsi della determinazione dell'io finito al centro delle due suddette esigenze contraddittorie.¹⁵

Ora un tale concetto ci consente una prima considerazione rispetto alla nozione di relazione tra io e non-io in funzione della nostra ricerca. Se il concetto di limite riassume in sé le coordinate, gli estremi del campo di possibilità dell'io, già prima dell'inizio della deduzione possiamo verificare all'interno della *Grundlage* uno dei caratteri che contraddistinguono la nozione hegeliana di negazione determinata, vale a dire la parzialità. Le sintesi, cui io e non-io finiti danno vita, non risolvono l'intera opposizione tra io e non-io, tra negato e negante:

«Nel medio tutto è giustificato e giustamente connesso, non però i due termini estremi. Quest'osservazione ci presenta sotto un nuovo aspetto il compito della dottrina della scienza. Essa continuerà sempre ad inserire termini medi tra gli opposti, ma non perciò la contraddizione è completamente risolta, bensì soltanto rimossa (*weiter hinaus gesetzt*). Se tra i termini unificati, dei quali, esaminandoli più da vicino, si trova che essi non sono tuttavia perfettamente unificati, si inserisce un nuovo termine medio, allora certamente scompare la contraddizione indicata per ultimo; ma per scioglierla si debbono ammettere nuovi termini estremi i quali a loro volta sono opposti e debbono di nuovo essere unificati».¹⁶

¹⁵ Già da queste prime considerazioni è possibile evidenziare come la contraddizione non assuma all'interno della *Grundlage* soltanto un valore metodico fondamentale per comprendere il movimento della dottrina della scienza, ma anche un valore costitutivo della stessa natura dell'io finito. La distinzione compiuta da Fichte nel paragrafo dedicato al primo principio tra un soggetto assoluto e uno reale è soltanto una anticipazione, e in questo senso egli precisa immediatamente, che soltanto con la rappresentazione l'io «diventa qualcosa, un oggetto»; cfr. *GWL*, p. 260; p. 80. Dal versante opposto Fichte anticipa anche che l'Io assoluto si affermerà alla fine soltanto in quanto idea: «noi ritroveremo nella dottrina della scienza la suprema unità; ma non come qualcosa che è bensì come qualcosa che deve essere prodotto da noi ma non lo può»; cfr. *GWL*, p. 264; p. 83. Sull'utilizzo del termine «Io» e sulla distinzione della soggettività fichtiana da ogni prospettiva psicologica, cfr. P. ROHS, *J.G. Fichte*, München 1991, pp. 49 ss. Noi abbiamo parlato di contraddittorietà per indicare l'orizzonte aporetico entro il quale si muove la ricerca fichtiana. Il secondo Fichte parlerà di «problematicità» della dottrina della scienza, in un senso che M. Ivaldo ha definito felicemente come «verità condizionata»; cfr. M. IVALDO, *L'apparizione dell'essere. Filosofia trascendentale e 'ontologia'*. Sulla «Dottrina della scienza 1811» (ff. 1r-8v), in F. BOTTURI - F. TOTARO - C. VIGNA (edd), *La persona e i nomi dell'essere. Scritti di filosofia in onore di Virgilio Melchiorre*, II, Milano 2002, pp. 851-869.

¹⁶ Cfr. *GWL*, p. 300; p. 120.

L'io potrà – al limite – risalire a un'opposizione con l'altro da sé (non-io) che rappresenti la totalità della loro relazione, vale a dire potrà risalire all'opposizione ideale, ma mai riferirsi al non-io in modo tale che l'uno si costituisca a totalità risolvendo l'intera relazione di determinazione.¹⁷

Relativamente all'altro carattere della nozione hegeliana di negazione determinata, cioè relativamente alla nozione di 'reciprocità' o 'scambievolezza', non solo il primo principio, ma anche il terzo, sembrerebbero escludere una situazione in cui io e non-io possano scambiarsi tra loro il ruolo attivo della determinazione, dal momento che anche quando è l'io a essere determinato dal non-io, è l'io che in realtà si pone come determinato dal non-io:

«L'Io può anche puramente e semplicemente essere limitato nei riguardi del Non-io, poiché questo non è stato limitato che dall'Io – poiché il limitare non è proceduto che dall'Io».¹⁸

Tuttavia, una volta che l'io si è posto come determinato, esso si pone non come attività assoluta, bensì come «attività causata», passibile dunque di subire il limite, la negazione. La prima e più generale categoria dedotta da Fichte afferma, infatti, una «determinazione reciproca» tra io e non-io, nell'ambito della quale essi sono del tutto equivalenti rispetto al carattere di passività o attività. Anche dal punto di vista terminologico, la relazione di determinazione così come sviluppata all'interno della prima deduzione, ricalca i caratteri che abbiamo individuato nell'analisi della relazione hegeliana di negazione determinata: in questo ambito passività e attività dell'io e del non-io sono del tutto 'interscambiabili', «indifferenti» (*gleichgültig*).¹⁹

¹⁷ All'interno della prima deduzione, l'io finito si afferma all'interno di uno schema nel quale è già possibile individuare quella «quintuplicità» che si instaura tra opposizione ideale, opposizione nel finito e termine sintetico; cfr. C. CESA, *Introduzione a Fichte*, Roma - Bari 1994, pp. 31-32. Ciò consente di visualizzare i confini entro i quali si muove l'io, precisando che la sintesi cui dà luogo il terzo principio non può risolvere l'opposizione ideale, e che quindi è impossibile ottenere l'identità suprema. Un tale schema e una tale impossibilità sono espressi da Widmann attraverso l'uguaglianza tra 1 e $(-x)(+y)/(+x)(-y)$ dove simbolicamente x e y rappresentano io e non-io mentre $+$ e $-$ la loro attività e passività: l'irriducibilità dell'opposizione ideale che ne sta a fondamento viene rappresentata con la limitazione « x diverso da y »; cfr. J. WIDMANN, *J.G. Fichte. Einführung in seine Philosophie*, Berlin 1982, pp. 58 ss.

¹⁸ Cfr. *GWL*, p. 285; p. 105.

¹⁹ Ci pare indicativo e importante per il nostro percorso, al di là dell'indiscutibile affinità linguistica coi termini usati da Hegel, il fatto che Fichte definisca «del tutto indif-

Trascurando per ora le eccezioni delle categorie di causalità e sostanza,²⁰ ci pare di poter concludere che, nella parte dedicata ai modi di determinazione del sapere teoretico, nell'opposizione di io e non-io finiti si ritrovino i caratteri di 'reciprocità' e 'parzialità', caratteri con i quali Hegel specifica la propria nozione di negazione determinata. Ancor di più qualora si consideri che Fichte stesso – esattamente come avviene in Hegel – riconosce la necessità di un «terzo» per togliere la scambievolezza e la parzialità di quella relazione.²¹

Anche nel caso di Fichte, pertanto, possiamo riassumere i caratteri di parzialità e scambievolezza del rapporto tra io e non-io finiti definendo 'relativa' la sua nozione di negazione così com'essa si presenta all'interno della prima serie deduttiva. Tuttavia è proprio il riferimento allo statuto epistemologico assunto da tale relazione nel movimento deduttivo globale della dottrina della scienza e al suo trovarsi all'interno di una serie che Fichte definisce «pura-mente filosofica» che ci costringe a conferire a questi elementi formali, che accomunano la *Grundlage* e la *Logica* hegeliana, un valore del tutto provvisorio e nient'affatto definitivo. La negazione

ferente» quale dei due opposti venga determinato e quale determini: «Infatti, nel concetto determinazione reciproca era del tutto indifferente (*gleichgültig*) quale dei due opposti fosse determinato dall'altro, a quale dei due fosse attribuita la realtà e a quale la negazione»; cfr. *GWL*, p. 294; p. 114. Anche il termine «relativo» (*relativ*), (*ibidem*, p. 293; p. 113) conferma la possibilità di avvicinare questo concetto di negazione alla nozione hegeliana di «negazione determinata», proprio perché investe il valore attivo e passivo che io e non-io assumono all'interno della relazione di determinazione lungo la prima serie deduttiva. Sul «patire» (*leiden*) dell'io si confronti la precisazione fichtiana all'interno della seconda sintesi; *ibidem*. Cfr. inoltre C. CESA, *Introduzione a Fichte*, pp. 31 ss.

²⁰ Le categorie di causa e sostanzialità non rispettano le caratteristiche della relazione di determinazione reciproca, e costituiscono pertanto un momento di rottura problematico rispetto al rigore deduttivo della *Grundlage*. Considereremo più avanti tale questione.

²¹ È questo il compito perseguito dall'inserimento di «termini medi» tra gli elementi di realtà e negazione che si oppongono nella relazione di determinazione. Dopo aver precisato l'indifferenza di tali opposti, Fichte conclude che il risolversi del loro contraddirsi resta «del tutto abbandonato al mio arbitrio» (*ganz meiner Willkühr überlassen*); cfr. *GWL*, p. 292; p. 120. La necessità di un terzo emerge ancora più chiaramente quando lo scambio reciproco assume i caratteri di una «duplice totalità»: «Immaginatevi di essere spettatore di questa esclusione reciproca. Se voi non potete distinguere la duplice totalità tra cui ha luogo lo scambio, per voi non esiste scambio. Ma voi non potete distinguere la se, al di fuori dei due termini, in quanto essi non sono se non totalità, non ponete un X qualunque secondo il quale vi orientate»; cfr. *GWL*, p. 343; p. 162. Pertanto, ponendosi il problema del rapporto Fichte-Hegel, è corretta l'assunzione, come punto di partenza, dell'accostamento tra logica hegeliana dell'essere e prima serie deduttiva della *Grundlage* di Fichte, punto di partenza che abbiamo trovato soltanto in W. JANKE, *Limitative Dialektik. Überlegung in Anschluss an die Methodenreflexion in Fichtes 'Grundlage 1794/95'* §4, in «Fichte-Studien», 1 (1990).

‘parziale’ e ‘scambievole’ in Fichte rappresenta soltanto un aspetto della nozione di negazione presente nella dottrina della scienza. L’esplicitazione del valore ipotetico della deduzione in cui si trova tale concetto di negazione, rimanda a ulteriori deduzioni e implica ulteriori condizioni genetiche. Se per ora sospendiamo l’analisi e rimandiamo la trattazione della parte pratica, di certo non cadiamo nell’errore – più volte rimproverato da Fichte ai lettori e ai critici della prima esposizione della dottrina della scienza – di non considerare nella sua totalità il movimento argomentativo complessivo della dottrina della scienza.²²

2. *La negazione in sé. Il raddoppiamento della negazione*

Le determinazioni della logica hegeliana dell’essere si contraddistinguono per i caratteri di ‘parzialità’ e di ‘scambievolezza’. Poiché il negante non determina completamente il negato, esso viene a sua volta determinato da ciò che esso determina. La determinazione, nell’ambito della logica dell’essere, è certamente reciproca, scambievole, «indifferente» nell’ottica di una definizione univoca e stabile di negante e negato. Tuttavia tale determinazione non esaurisce la specificità né del negante, né del negato (parzialità), e la nozione di reciprocità testimonia semplicemente – per così dire – l’indecidibilità e pertanto la sostanziale indeterminatezza di una tale relazione. Vediamo ora in che modo, nella logica hegeliana, la relazione di determinazione superi la situazione di reciprocità e parzialità che caratterizza la negazione determinata.

La parvenza. Il primo riferirsi dell’essenza all’essere non toglie all’essenza il carattere di provvisorietà per il quale essa è definita immediatamente «uguaglianza con sé» e «negativo riferimento a sè». Che cosa sia «essenziale» e che cosa «inessenziale» dipende da un presupposto, da qualcosa di esteriore, ovvero dall’assunzione – in quest’ambito ancora arbitraria – dell’essenza come «verità» dell’essere.²³ La seconda sezione del giustificarsi dell’essenza come

²² Cfr. R. LAUTH, *Hegel vor der Wissenschaftslehre*, pp. 144 ss.

²³ Infatti l’essenza «è in questa determinazione essenza *che* è, essenza immediata, e l’essere è un negativo soltanto *relativamente* all’essenza, non già in sé e per se stesso»; cfr. *WdL*, p. 245; p. 438.

«uguaglianza con sé» e come «negativo riferimento a sé» viene svolta con la determinazione della «parvenza». È con questa seconda determinazione che l'essenza si legittima pienamente come «risultato» e come «verità» dell'essere.

Il passaggio non è altro che l'assunzione radicale di quanto implicato, fin dall'inizio della *Scienza della logica*, dalla relazione di «negazione determinata»: in essa si contrappongono due termini che sono uguali in quanto 'esserci'. La dialettica tra essenziale e inessenziale, ancora interna a un regime di negazione determinata, scopre l'essenza (il negante) come 'esserci', e pertanto la rivela identica all'essere che è negato:

«L'essenza ... è l'essere stesso, ma non solo determinato quale un *altro*, sibbene l'essere che si è tolto tanto come essere immediato, quanto anche come immediata negazione, come negazione che è affetta da un *esser altro*».²⁴

Ne deriva che l'essenza non è soltanto negazione, bensì negazione di un elemento che le è equivalente e, dunque, negazione di se stessa. In questo modo, il negante scopre non solo di negare se stesso, ma di negare se stesso all'interno di un rapporto di uguaglianza con sé. Se la negazione determinata esprime un doppio valore, uno positivo e uno negativo, e se, come visto, essa implica la 'scambievolezza' o «indifferenza» di questi valori, ciò è dovuto al fatto che essa pone capo a due relati distinti. Dimostrandosi il negante identico (in quanto esserci) all'altro elemento della relazione (il negato), il rapporto di negazione viene a trovare ai suoi lati lo stesso relato (ovvero è anche rapporto di uguaglianza).

Ripercorrendo questo passaggio e seguendo relativamente alla nozione di «altro», diremo che l'essenza, negando l'essere, lo individua come altro, ma retroattivamente la negazione la scopre identica a questo.

La negazione emerge quindi come negazione di sé senza la mediazione di un altro al di fuori di sé, cioè dell'essere, la cui unica caratterizzazione, rispetto all'essenza come negazione determinata, è di essere altro da essa. L'apporto dell'essere alla relazione 'essenziale' si rivela ora inutile, e l'essere viene confermato, dunque, come «inessenziale», come nullo, cioè come pura «parvenza»:

²⁴ Cfr. *WdL*, pp. 245-246; p. 439.

«L'essere o esserci si è con ciò mantenuto non già come un altro da quello che è l'essenza, e quell'immediato che è ancora distinto dall'essenza non è già semplicemente un esserci inessenziale, ma è l'immediato *in sé e per sé* nullo; è solo una *non-essenza*, la *parvenza*».²⁵

Lo scoprirsi dell'essenza negazione di sé («parvenza») definisce il concetto di «negazione in sé».²⁶ Un tale concetto riassume la

²⁵ Cfr. *WdL*, p. 246; p. 439. Questa nozione di «altro» presenta, a nostro avviso, notevoli affinità con la discussione dell'alterità così come condotta da Platone nel *Sofista*. In queste pagine, tuttavia, è costante la ripresa di temi della metafisica classica, non solo in riferimento alla filosofia di Platone o alla filosofia di Aristotele, ma anche, ad esempio, alla dialettica di Zenone; cfr. E. FLEISCHMANN, *La science universelle ou la logique de Hegel*, Paris 1968 (trad. it. *La Logica di Hegel*, Torino 1975, pp. 142 ss.). Il rapporto di Hegel con la filosofia classica è molto vivo, ma allo stesso tempo molto controverso, e certamente qui non è possibile trattare tale rapporto nel modo e nello spazio meritati. In generale si può dire innanzitutto, con Gadamer, che l'autoriferimento hegeliano alla filosofia classica non è privo di forzature e fraintendimenti. Lo stesso grado di comprensione e fraintendimento viene riconosciuto da Gadamer sia rispetto alla filosofia di Platone, che relativamente alla filosofia aristotelica; cfr. H.G. GADAMER, *Hegels Dialektik*, Tübingen 1971, in particolare pp. 9-30. Va ricordato piuttosto – sempre su un piano generale – che, anche rispetto alla filosofia classica, Hegel ritiene che sia il raddoppiamento della negazione l'elemento che gli consente di superare la prospettiva della filosofia antica. Più puntuale, in funzione di queste pagine della *Logica* hegeliana, risulta il riferimento di Düsing. Egli sottolinea, ad esempio, l'affinità della nozione hegeliana di *altro* con il riconoscimento da parte di Platone dell'inscindibilità delle nozioni di identico e diverso: diversamente da Hegel, Platone eviterebbe la contraddizione attraverso il concetto di «partecipazione»: tale inscindibilità tra sé e altro rimanda certamente all'idea di identico e diverso, ma l'altro non è in sé come avviene nella hegeliana uguaglianza del negativo; cfr. K. DÜSING, *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, in «Hegel-Studien», Beiheft 15 (1976), pp. 218-219. Lo stesso Düsing rimanda a Günther, il cui lavoro guarda al continuo richiamarsi e distinguersi di Hegel dalla filosofia classica; cfr. G. GÜNTHER, *Grundzüge einer neuen Theorie des Denkens in Hegels Logik*, pp. 69 ss.

²⁶ Le espressioni usate da Hegel per una tale nozione sono molteplici e rimandano tutte all'autoriferimento della negazione: «negatività assoluta», «negazione di un nulla», «negazione in quanto (*als*) negazione», «negare della negazione», «negazione con la negazione», «negazione negata», «negazione nei confronti (*gegen*) del negativo»; cfr. *WdL*, pp. 247-250; pp. 441-444. Una tale nozione costituisce il compimento dello sviluppo del concetto hegeliano di negazione. D. Henrich guarda allo sviluppo delle forme della negazione nella logica dell'essere, come a un processo di specificazione che, partendo da una condizione del negativo tanto pura quanto «rudimentale» (il nulla che inizialmente si oppone all'essere), giunge, in particolare sviluppando la propria capacità relazionale, a staccarsi dalla forma negativa dell'affermazione e a culminare come negazione in sé nel principio dell'identità di identità e differenza. Pur sostenendo il riferimento di tale processo a una concezione «grammaticale» della negazione, lo sbocco dello sviluppo del negativo porterebbe al guadagno del principio secondo il quale *duplex negatio affirmatio est*, lungo una dimensione logico-ontologica che non supporterebbe più tale analogia. Cfr. D. HENRICH, *Formen der Negation in Hegels Logik*, in «Hegel-Jahrbuch» (1974), pp. 245-256. Allo stesso principio si richiama Lakebrink, commentando la logica dell'*Encyclopaedia*; cfr. B. LAKEBRINK, *Kommentar zu Hegels Logik in seiner «Enzyklopädie» von 1830*, II, Freiburg i.Br. 1979, pp. 198 ss. Il passaggio dall'essere all'essenza non evidenzia soltanto lo scoprirsi dell'essere come negativo in sé, ma corrispondentemente anche del negativo in sé come essere, nel

riflessività della negazione, ovvero la scoperta del suo autoriferimento, per il quale l'essenza è tale («uguaglianza con sé») soltanto in quanto si sdoppia, si pone come suo altro (come «negazione di sé», come «parvenza»).

La negazione in sé, dunque, implica in primo luogo la necessità di porsi come altro da sé («parvenza») per affermarsi uguale a sé. Non basta: questa uguaglianza consente, anzi, comporta anche un'ulteriore implicazione costitutiva della nuova unità logica. Essa infatti implica un doppio senso di lettura: come negante (essenza) uguale a sé attraverso il negato (parvenza), e come negato (parvenza) uguale a sé attraverso il negante (essenza). La negazione «assoluta» consente certamente di porsi come «altro» in modo tale da ritrovarsi uguale a sé: questo «contraccollo», tuttavia, implica necessariamente che una tale prerogativa debba essere riconosciuta anche a ciò che si è proiettato, posto, dichiarato come proprio altro. Ciò che si nega (ritrovandosi uguale a sé mediante il negato) si costituisce necessariamente come negato a sua volta uguale a sé mediante il negato.²⁷

Questo passaggio segna l'instaurarsi dell'essenza. Questa nuova unità logica presenta ora le caratteristiche proprie del pensiero che riflette in sé e su di sé (ovvero che pone se stesso come altro e che si rivolge a null'altro che a se stesso). Se la relazione di negazione all'interno della logica dell'essere era caratterizzata dalla reciprocità e dalla parzialità del suo determinare, ora viene superato il carattere della parzialità.²⁸ Il carattere della reciprocità, al contrario, non scompare, ma viene riscontrato al proprio interno, all'interno del riferimento a sé, dando vita a un intreccio di rap-

senso per il quale, così come il non-essere non è esclusivamente il nulla all'inizio della *Logica*, altrettanto l'essere non è esclusivamente l'essere preso immediatamente all'inizio del percorso logico. Urs Richli parla di «assenza privativa» di essere nel primo libro della *Logica*, nel quale l'assoluto è indeterminato non solo per mancanza di essere: proprio tale assenza privativa diventa con l'essenza immanente all'essere; cfr. U. RICHLI, *Form und Inhalt in G.W.F. Hegels Wissenschaft der Logik*, Wien - München 1982, pp. 80-92.

²⁷ Così nell'*Enciclopedia*: «Il riferimento a se stesso nell'essenza è la forma dell'identità, della riflessione in sé ... Essa ha perciò l'inessenziale come sua propria apparenza in sé. Ma, poiché il distinguere è contenuto nell'apparire o mediare, e il distinto ... riceve esso stesso la forma dell'identità»; cfr. §§ 113-114. Una tale reciprocità si svolge mediante rapporti di uguaglianza, e per questo risulta particolarmente arduo seguire l'articolarsi delle determinazioni logiche dell'essenza, che si distingue da sé, che produce la differenza dal suo interno.

²⁸ «L'essenza è unità assoluta dell'essere in sé e dell'essere per sé; il suo determinare riman quindi dentro questa unità»; cfr. *WdL*, p. 242; p. 435.

porti riflessivi tra elementi che si rivelano uguali mediante la negazione di sé.²⁹

Il fatto che – sia pur al suo interno e non più esteriormente – l'essenza non abbia superato uno dei caratteri (quello della 'scambievolezza' o della 'reciprocità') che rivelavano l'immediatezza della negazione determinata, viene espresso da Hegel facendo ricorso al «modo» in cui l'essenza si determina.³⁰ Che l'essenza non rappresenti il modo pienamente compiuto con cui il pensiero determina se stesso (concetto), risulta in modo chiaro dalla considerazione delle proprietà formali della nuova unità logica ottenuta. Nel secondo ambito logico il riferimento a sé non può prescindere dal riferimento a sé come altro. La relazione logica 'essenziale' media se stessa attraversando di volta in volta una doppia implicazione, ovvero attraversando due uguaglianze che si costituiscono l'una attraverso la negazione dell'altra (reciprocità). Riducendo ancora la definizione hegeliana di essenza potremmo dire, in altri termini, che essa si afferma e si svolge mediante la co-implicazione di due uguaglianze, quella del negante e quella del negato, co-implicazione ancora irriducibile alla medesima uguaglianza.³¹

La situazione relativa al binomio essenza-parvenza è più complessa dal momento che le uguaglianze poste riflessivamente in relazione mediante il raddoppiamento della negazione non sono distinguibili, appaiono come la medesima uguaglianza. Valorizzando l'aspetto relazionale delle determinazioni dell'essenza, la parvenza rappresenta una relazione a tal punto pura che pare non avere relati. Dalle parole di Hegel, tuttavia, si comprende già l'immediatezza, la perfettibilità del rapporto essenziale come co-implicazione di due riferimenti a sé. Se da un lato, infatti, la parvenza è soltanto

²⁹ «Questi due momenti, la nullità, ma come sussistenza, e l'essere, ma come momento, ossia la negatività che è in sé e l'immediatezza riflessa, questi due momenti, che costituiscono i *momenti della parvenza*, sono pertanto i *momenti dell'essenza stessa*: non si ha una parvenza dell'essere *nell'essenza*, o una parvenza dell'essenza *nell'essere*; la parvenza nella essenza non è la parvenza di un altro, ma è la *parvenza in sé, la parvenza dell'essenza stessa*»; cfr. *WdL*, p. 248; p. 442.

³⁰ «L'essenza è l'essere in sé e per sé, ma è questo essere nella determinazione dell'essere in sé»; cfr. *WdL*, p. 243; p. 435.

³¹ G.M. Wölfe riassume con estrema precisione, rifacendosi al testo della *Scienza della logica* o dell'*Enciclopedia*, le espressioni che testimoniano il permanere delle caratteristiche formali del rapporto essenziale all'interno di ogni determinazione della logica dell'essenza; cfr. G.M. WÖLFLE, *Die Wesenlogik in Hegels Wissenschaft der Logik. Versuch einer Rekonstruktion und Kritik unter besonderer Berücksichtigung der philosophischen Tradition*, Stuttgart 1994, pp. 135 ss.

«momento» dell'essenza, ovvero il suo «apparire in se stessa», dall'altro la «parvenza è ... l'essenza stessa».³² Ciò significa che la nuova nozione di immediatezza dà vita a una relatività altrettanto nuova, secondo la quale non solo una determinazione non è senza l'altra – caratteristica ascrivibile anche al contrapporsi delle determinazioni della logica dell'essere – ma, inoltre, ogni determinazione è uguale a sé in quanto ha sé come altro. Lo stesso, evidentemente e come detto, seguendo la direzione opposta, vale a dire considerando l'uguaglianza dell'altro.³³

Hegel chiarirà questa situazione di interna articolazione dell'essenza con espressioni che saranno importanti per l'itinerario che qui si intende seguire, cioè attraverso le espressioni «riflessione in sé» ed «esser-posto». Per ora, tuttavia, ci interessa considerare e tener fermo che la caratteristica formale dell'unità logica dell'essenza è rappresentata dall'autouguaglianza mediante la propria negazione, riferimento che si rivela valido lungo due versanti, e che si afferma, dunque, mediante la co-implicazione di due uguaglianze, l'una irriducibile all'altra.³⁴

³² Cfr. *WdL*, p. 249; p. 443.

³³ Questa reciprocità o riflessività ci pare escludere la tesi sostenuta da Di Giovanni, secondo la quale l'intento di Hegel è semplicemente di dedurre la nozione di identità dalla nozione di altro o di differenza. Se questa tesi può vedersi confermata guardando in particolare alla prima sezione dell'interagire dell'essenza con l'essere (cioè nella sezione «l'essenziale e l'inessenziale»), tuttavia quando l'essenza perde completamente il proprio carattere di presupposizione, essa si presenta come co-implicazione di «sé» e «altro», come visto, e pertanto non ci pare possibile dire che l'un aspetto venga dedotto dall'altro o viceversa. Cfr. G. DI GIOVANNI, *Reflection and Contradiction. A Commentary on Some Passages of Hegels Science of Logic*, in «Hegel-Studien», 8 (1973), pp. 131 ss.

³⁴ La possibilità di questa nuova unità logica rappresenta un punto capitale nello sviluppo della *Logica* e della filosofia hegeliana, un punto che giustamente è stato ed è molto discusso. In funzione di alcune definizioni hegeliane dell'autoriferimento della negazione (in particolare la definizione che rimanda al «nulla che ritorna in se stesso mediante se stesso», espressione che prenderemo in analisi nella seconda parte del nostro lavoro), sul passaggio dall'essere all'essenza si è concentrata la discussione sulle possibilità offerte dalla filosofia hegeliana di contro ad alcune prospettive nichiliste contemporanee, dibattito che si ripropone ancora oggi (cfr. F. MICHELINI - R. MORANI [edd], *Hegel e il Nichilismo*, Milano 2003). Concependo il nulla come autoriferimento del negativo e, per questo, come parte integrante della relazione logica, esso si costituirebbe secondo P. Rohs come fondamento della semplice negazione, senza cadere nel nichilismo; cfr. P. ROHS, *Form und Grund. Interpretation eines Kapitels der Hegelschen Wissenschaft der Logik*, in «Hegel-Studien», Beiheft 6 (1969), pp. 38 ss. Al contrario, secondo Schaefer, tale fondazione della negazione determinata nella negazione in sé, sarebbe segnata da una vuota esteriorità. Questo autoriferimento del negativo non entrerebbe mai effettivamente in rapporto con l'essere. L'essenza come pura negazione segnerebbe così proprio il perdersi della *Logica* hegeliana nell'arbitrio e nell'astrattezza; cfr. A. SCHAEFER, *Der Nichilismus in Hegels Logik. Kommentar und Kritik zu Hegels Wissenschaft der Logik*, Berlin 1992, in particolare pp. 37-68. Più interna

Se la nozione di «negazione determinata» o, meglio, le proprietà formali di una tale relazione, sono rintracciabili anche in Fichte, non altrettanto la nozione di «negazione in sé». Pertanto dobbiamo riprendere ora la considerazione del concetto di negazione nella *Grundlage*, vedere quali siano le ragioni per le quali Fichte esclude l'autoriferimento della negazione e quale configurazione definitiva essa assuma nella dottrina della scienza. In altri termini dobbiamo considerare il passaggio al pratico e cercare di comprendere in che senso Fichte ritenga di esporre il movimento di autodeterminazione dell'io, pur restando all'interno del margine irrisolvibile tra ideale e fattuale delineato dai principî. Infatti anche la parte pratica della *Grundlage* prende avvio dal terzo principio e per questo rispetta le condizioni che pongono in rapporto l'Io originario con il sapere e la realtà dell'io finito. Queste condizioni – è bene ricordarlo – affermano da un lato la necessità che la coscienza reale si autodetermini prescindendo da qualunque elemento a essa esteriore (primo principio) e dall'altro lato l'inevitabilità della differenza (secondo principio) affinché vi sia una coscienza reale, un io finito (terzo principio).

Nella parte dedicata al sapere teoretico, la deduzione espone i modi di una sintesi (categorie) che, sulla base di tali sue condizioni, non può che essere parziale («finita»). La determinazione così consentita non può, a sua volta, che essere «reciproca». Tuttavia è proprio questa reciprocità che costituisce problema e che richiede il passaggio a una dimensione ulteriore. La relazione di negazione parziale e reciproca, in effetti, contraddice la natura tetica dell'Io presupposta all'altezza del primo principio. La deduzione delle

alla ricostruzione dello sviluppo dell'idealismo tedesco (ad esempio in rapporto all'iniziale posizione kantiana del problema filosofico) la verifica e la critica del passaggio dai due ambiti logici formulata da W. Becker e W. Marx. Secondo Becker il procedere dialettico hegeliano applicherebbe uno schema precostituito, senza pertanto verificare se le premesse contengano in sé effettivamente i motivi dello svolgimento dialettico. L'arbitrarietà di tale schema (rintracciabile nella dialettica tra essere e nulla, essenza e parvenza, identità e differenza, ecc.) renderebbe «presunta» la superiorità dell'elemento dialettico hegeliano; cfr. W. BECKER, *Hegels Begriff der Dialektik und das Prinzip des Idealismus*, Stuttgart 1969. Simile la critica di W. Marx, anch'essa rivolta al passaggio hegeliano alla riflessività dell'essenza. Divenendo «inessenziale», l'essere non verrebbe mediato. L'autore, parlando di connessione «immotivata» (p. 135), di «contaminazione» invece che di vera mediazione, ritiene che l'essenza sia mediazione soltanto di ciò che è astratto dall'essere, col risultato, così, di non uscire dai confini delineati dalla filosofia trascendentale: Hegel avrebbe «simulato» (p. 17) la soluzione dei contrasti trascendentali tra forma e contenuto, tra identità e differenza, immediatezza e mediazione; cfr. W. MARX, *Hegels Theorie der logischen Vermittlung. Kritik der dialektischen Begriffskonstruktionen in der «Wissenschaft der Logik»*, Stuttgart 1972.

categorie si chiude individuando ed esplicitando un problema – una contraddizione – presente fin dall'avvio della deduzione stessa: come possono io e non-io finiti contrapporsi reciprocamente, presentare 'indifferentemente' un valore attivo e passivo l'uno nei confronti dell'altro quando è stata riconosciuta al primo principio l'intera attività, la pienezza della realtà? Pur sottolineando il ritrovamento in Fichte di una relazione di negazione definita dai caratteri di parzialità e scambievolezza – caratteri che definiscono in Hegel la «negazione determinata» – dobbiamo ricordare che la prima serie deduttiva si fonda su uno scarto, uno squilibrio, tra posizione e contrapposizione, tra Io da un lato, e io contrapposto al non-io dall'altro. E dobbiamo ricordare che è proprio – per così dire – questa asimmetria che viene discussa alla fine della deduzione delle categorie.³⁵

In questo modo notiamo una svolta fondamentale all'interno del movimento deduttivo complessivo della *Grundlage*, forse ben più rilevante della distinzione (tra teoretico e pratico) che risulta centrale nell'esposizione. La relazione di determinazione tra io e non-io finiti – che, come visto, presenta i caratteri di parzialità e reciprocità – cade all'interno di una serie deduttiva che Fichte definisce «puramente filosofica» o «ipotetica». Lo schema delle categorie delinea ciò che Fichte chiama «determinabilità», delinea cioè una rete di possibilità di determinazione. In questo contesto non solo non si ha propriamente alcun oggetto, ma manca anche qualunque indicazione relativa all'applicazione delle categorie e al loro funzionamento all'interno di ogni atto conoscitivo. Tuttavia è proprio la contraddizione tra posizione assoluta (Io originario) e «determinazione reciproca» – l'Io originario inteso come «sostanza» o assoluta «causalità» si sottrae all'orizzonte di parzialità e scambie-

³⁵ «Passività ed attività, *come* tali, sono opposte; tuttavia la passività deve essere posta direttamente dall'attività e viceversa: quindi esse debbono, in conformità del principio della determinazione, essere anche identiche in un terzo termine = X (terzo termine che rende possibile il passaggio dalla passività all'attività e reciprocamente, senza che sia interrotta l'unità della coscienza, né in essa, per così dire, sorga uno iato). Questo terzo termine è il *fondamento di relazione* tra l'attività e la passività nello scambio (§ 3)»; cfr. *GWL*, p. 307; p. 128. Non è un caso che Fichte rimandi al terzo principio, ovvero al principio che 'raccolglie' la contraddizione fondamentale, la contraddizione tra primo principio (l'Io assoluto) e secondo principio (l'Io contrapposto al Non-io). Fichte aggiunge che questo «fondamento di relazione non dipende dalla determinazione reciproca, ma questa dipende da esso»; cfr. *GWL*, p. 307; p. 128. Vedremo come Hegel si riferirà a queste parti della *GWL* per 'dedurre' la propria nozione di «fondamento» (*Grund*) all'interno della dottrina dell'essenza; cfr. la prossima parte del presente lavoro.

volezza col Non-io – che impone di ammettere un non-io concreto, un ente contrapposto alla coscienza reale.³⁶

Una tale connessione con la realtà della coscienza, con la concretezza della dimensione empirica, avviene mediante l'«immaginazione produttiva» (*Einbildungskraft*), facoltà che già Kant, nella prima *Critica*, aveva collocato in una posizione intermedia tra categorie e concetti empirici.³⁷ Tuttavia, nella *Grundlage*, tale funzione connettiva tra logico ed empirico, tra categoriale e oggettuale, scivola in secondo piano davanti alla precisazione che la funzione preformativa dell'immaginazione abbraccia l'intera serie deduttiva esposta dalla dottrina della scienza fino a questo punto, posizione dei principi inclusa:

«Certamente noi non avremmo affatto potuto intraprendere tutte le ricerche sin qui eseguite senza una benefica illusione dell'immaginazione che senza accorgersene sottoponeva un sostrato a quei termini puramente opposti; noi non avremmo potuto pensare su di essi poiché essi erano assolutamente nulla e sul nulla non si può riflettere».³⁸

L'immaginazione agisce fornendo un «sostrato» alla relazione di determinazione tra io e non-io, e in questo senso è certamente possibile dire che essa opera nella direzione del reale, dell'intuizione del materiale empirico che il sapere teoretico organizza e giudica.³⁹

³⁶ C. Cesa nota che una tale implicazione non è propriamente «una deduzione analitica, come quella delle categorie; non si resta, cioè, nello stesso ambito del pensare, bensì si deve individuare una facoltà che ne eserciti una funzione corrispondente»; cfr. C. CESA, *Introduzione a Fichte*, p. 35.

³⁷ Cfr. K. DÜSING, *Ästhetische Einbildungskraft und intuitiver Verstand. Kants Lehre und Hegels spekulativ-idealistische Umdeutung*, in «Hegel-Studien», Beiheft 21 (1986), pp. 87-128.

³⁸ Cfr. *GWL*, pp. 366-367; p. 183. Questa conclusione fichtiana rappresenta anche un punto di vista privilegiato per intendere il passo in più che Fichte compie rispetto a Kant. Nella prima *Critica* l'immaginazione è responsabile della produzione degli schemi trascendentali, mediante i quali si svolge la normatività dell'intelletto nella conoscenza scientifica del reale. Tuttavia una tale produzione non coinvolge – idealisticamente – anche il principio trascendentale o, meglio, la sua posizione. È questa la differenza sostanziale con l'impostazione kantiana che non consente, ribadita la comunanza di orizzonte, di leggere le due posizioni in termini di continuità sotto la nozione di «filosofia trascendentale».

³⁹ La problematicità del margine tra dimensione ideale e dimensione reale viene risolta, ma ciò avviene valorizzando e sottolineando la loro incongruenza, la loro discontinuità. È questo il momento in cui non solo si risolve il problema dell'esistenza reale della coscienza e della realtà, dell'oggetto, ma anche della legge del loro determinarsi, legge presupposta fin dall'inizio della *Grundlage*: «l'esistenza di ciò che deve essere soggettivo si può invero spiegare col porre dell'Io assolutamente per se stesso, ma non l'esistenza di ciò che deve essere oggettivo, poiché una tale cosa non è assolutamente posta col porre dell'Io ... A questa obiezione si risponde con la presente proposizione: l'oggettivo che deve essere escluso

Tuttavia, la deduzione dell'immaginazione conduce soprattutto al primo momento riflessivo dell'io su di sé, sulle sue facoltà. Questo passaggio muta lo statuto della deduzione, da «ipotetica» o «filosofica» a «fattuale» o «naturale». Ottenuta la realtà non solo del non-io ma dell'intera relazione tra io e non-io, la coscienza può ora assumere se stessa come oggetto, riflettere su di sé, valutare le prerogative dei suoi modi di conoscere. Non a caso all'esplicitazione della funzione preformativa dell'immaginazione segue la «deduzione della rappresentazione», ovvero l'esposizione del punto di vista dell'io che riflette sulle proprie modalità (teoretiche) di determinazione.⁴⁰

Davanti a un tale punto di riflessione si dovranno ora semplicemente rinnovare le limitazioni, imposte dalla posizione dei principî, che consentono di evitare gli esiti dogmatici dell'idealismo assoluto e del realismo assoluto. Sulla base del terzo principio, quindi, non si potrà riconoscere al non-io, alla realtà oggettuale, all'ente contrapposto alla coscienza concreta, lo statuto di «cosa in sé», in modo tale da elevare l'intuizione diretta dell'oggetto a fondamento non solo dell'oggettività della conoscenza, ma di conseguenza anche della riflessione su di essa (realismo assoluto). Allo stesso tempo l'io non potrà pretendere di essere autosufficiente, di prescindere completamente dal non-io, di determinarsi – e di determinare di conseguenza anche la riflessione su di sé – senza tener conto delle istanze di ciò che gli si contrappone (come fatto dall'idealismo assoluto). Potremmo dire, in altri termini, che l'io non potrà mai ritrovarsi puramente opposto a se stesso, scorgere oggettivamente le proprie condizioni di possibilità (riflessione assoluta), prescindendo dall'intuizione di ciò che gli si contrappone. Il riflettere su di sé dell'io non potrà mai dare ragione di per se stesso del significato di ciò che gli sta di contro, sia quest'ultimo il non-io o se stesso.

È per questo che, pur riflettendo l'io sulle sue possibilità di autodeterminazione (di determinare autonomamente il non-io,

non è affatto necessario che esista, basta solo e semplicemente, per così esprimermi, che vi sia un urto per l'io; cioè il soggettivo, per una ragione qualunque posta soltanto fuori dall'attività dell'io, deve non potersi estendere di più»; cfr. *GWL*, pp. 354-355; pp. 171-172. In questo senso diremo, relativamente al nostro percorso, che è l'immaginazione produttiva la facoltà che conferisce realtà al non-io e di riflettere, poi, sul rapporto tra io e non-io; su questo cfr. P. SALVUCCI, *Dialettica e immaginazione in Fichte*, Urbino 1963, in particolare pp. 98-103.

⁴⁰ Cfr. C. CESA, *J.G. Fichte e l'idealismo trascendentale*, Bologna 1992, pp. 121-148.

prescindendo da ogni limitazione), la deduzione prosegue con la parte pratica per *via negationis*, scoprendo come originarie figure mai oggettivabili univocamente (sentimento, anelito, tendere), figure dinamiche che legittimano Fichte a parlare di un fondo «oscuro» della coscienza non definibile riflessivamente.⁴¹ Ma ciò che più conta è che in questo modo viene completata la riflessione trascendentale. Si è visto come riflettendo sulla relazione tra io e non-io, da un lato si risponde – mediante la «deduzione della rappresentazione» – alla questione delle facoltà dell'io di determinare il non-io; dall'altro, con la parte pratica, lo stesso punto di vista riflessivo risponde alla facoltà di determinazione di se stesso da parte dell'io. Rinnovando le limitazioni che escludono idealismo e realismo assoluti, da un lato la coscienza reale si afferma come «tendere», dall'altro l'Io originario viene riconfigurato come «irraggiungibile idea», come «dovere», costitutivo e fondante della vita della coscienza, ma mai pienamente realizzabile.⁴²

Probabilmente sarebbe stato più corretto – sul piano esteriore della suddivisione dell'intera esposizione – definire «pratico-teoretica» la parte pratica. Oppure segnalare con maggior decisione che l'incidenza di quella distinzione è moderata – in misura e con significato non secondari – da una svolta che non sottostà alla distinzione tra pratico e teoretico, ovvero la svolta tra due serie deduttive: da una serie «ipotetica», «artificiale», «filosofica» (svilupata come se il pensiero stesso garantisse immediatamente una propria oggettività ontologica) a una «naturale» (che, una volta chiarite le condizioni del manifestarsi dell'assoluto, ne esponga le strutture fenomeniche come condizioni di possibilità della coscienza reale).⁴³ Oppure, ancora, sarebbe stato più opportuno esplicitare

⁴¹ Su questo mutamento del metodo deduttivo, spesso trascurato, che Fichte definisce «apagogico» (GWL, p. 404; p. 223) cfr. F. Buzzi, *Libertà e sapere nella «Grundlage» (1794-1795) di J.G. Fichte*, Brescia 1983, pp. 214 ss.

⁴² Nella nozione di «tendere» (*Streben*) sono racchiusi i margini definitivamente riconosciuti dell'attività dell'autocoscienza (sentimento e impulso da un lato, «dovere» assoluto dall'altro), ma anche inevitabilmente la riflessività teoretica (deduzione della rappresentazione) che la sua deduzione ha messo in luce. Da un lato, quindi, Fichte è legittimato ad affermare il primato del pratico («il sistema delle nostre rappresentazioni dipende dalla nostra inclinazione e dalla nostra volontà»), dall'altro a sottolineare l'imprescindibilità del lavoro teoretico svolto in precedenza («L'azione di cui qui si parla è come sempre una azione puramente ideale, la quale ha luogo per rappresentazione»; cfr. GWL, p. 424 e p. 451; p. 243 e p. 270).

⁴³ Fichte seguirà questa direzione nelle esposizioni della cosiddetta «mittlere Phase», riducendo il movimento deduttivo a una «dottrina della verità» (*Wahrheitslehre*) e a una

da subito che il movimento deduttivo innestato dal «presupposto assoluto» ricostruisce in uno le condizioni di possibilità sia del manifestarsi dell'assoluto, che della coscienza. In questo caso non solo la riflessività del sapere si sarebbe trovata al centro della trattazione, ma essa si sarebbe composta parallelamente al progressivo superamento del valore ipotetico iniziale, ovvero parallelamente alla progressiva riconfigurazione dell'assoluto come «dovere», e alla contestuale ricostruzione delle condizioni di possibilità della coscienza reale.⁴⁴

All'interno di questo quadro la negazione emerge come segno dell'impossibilità dell'io finito di sottrarsi allo scambio con l'altro (con il non-io) e quindi di sollevarsi a una riflessione immanente, assoluta. La dottrina della scienza afferma così la compresenza e l'impossibilità di scindere i due movimenti di determinazione del soggetto finito, uno rivolto al non-io e l'altro, riconosciuta l'indeducibilità del non-io, rivolto a se stesso. La parzialità e la reciprocità della relazione di determinazione non vengono superate, anzi, vengono confermate anche all'interno della parte pratica, dal momento che mai nell'agire dell'io finito potranno coincidere autodeterminazione e determinazione dell'altro. Tuttavia non solo la direzione «centripeta» (autodeterminazione) e la direzione «centrifuga» (determinazione del non-io) sono reciprocamente implicate e non sovrapponibili; dal loro co-implicarsi, inoltre e soprattutto, scaturisce la riflessione del sapere su se stesso. A ogni atto conoscitivo, davanti a ogni oggetto e in qualunque ambito dell'esperienza, si attivano le strutture pratico-concettuali che elaborano una risposta, alla fine, in funzione 1) di un dovere assoluto, 2) del sapere riflessivo che esso fonda e 3) delle possibilità di una sua realizzazione.⁴⁵

Ogni atto conoscitivo diventa occasione di riflessione, di riapertura della ricerca genetica sulle condizioni di possibilità del sapere,

«dottrina del fenomeno» (*Erscheinungslehre*); su questo cfr. G. RAMETTA, *Le strutture speculative della dottrina della scienza. Il pensiero di J.G. Fichte negli anni 1801-1807*, Genova 1995, e L. SIEP, *Hegels Fichtekritik und die Wissenschaftslehre von 1804*.

⁴⁴ Fichte seguirà questa direzione nelle esposizioni della dottrina della scienza dell'ultimo periodo, a partire dal corso dedicato alla dottrina della scienza nel 1807 a Königsberg, e in particolare a partire dal corso dedicato alla dottrina della scienza del 1810; cfr. i saggi introduttivi di R. Lauth (*Il sistema di Fichte nelle sue tarde lezioni berlinesi*) e di G. Rametta (*Introduzione*) alla traduzione italiana di *WL 1811* curata dallo stesso G. Rametta.

⁴⁵ Il filosofo trascendentale, che ha ricostruito geneticamente lo schema di tali condizioni, conosce e agisce, allora, con la consapevolezza pratico-teoretica dei propri limiti e delle proprie possibilità, ma con la certezza assoluta della massima chiarezza su di essi.

e proprio questo «concretere» – inesauribile e inevitabile – tra «filosofia» e «vita» struttura la determinazione propria dell'io trascendentale lungo un'ulteriore dimensione rispetto alla determinazione propria della negazione hegeliana. Il «terzo» non stabilisce più l'univocità di una determinazione parziale che altrimenti sarebbe 'scambievole', «indifferente», ma non viene neppure superato in funzione di una determinazione puramente immanente:

«la direzione centripeta e la direzione centrifuga dell'attività hanno entrambe egualmente il loro fondamento nell'essenza dell'io; entrambe sono una sola e medesima cosa, e non sono distinte se non in quanto si riflette sopra di esse come distinte ... Ma la riflessione per cui entrambe le direzioni potrebbero essere distinte, non è possibile se non sopravviene un terzo termine con cui esse possano esser messe in relazione o che possa esser messo in relazione con esse».⁴⁶

È inevitabile che il «terzo» rimanga inoggettivabile. Non per restare all'interno della parzialità e dell'«indifferenza» dell'esistente (hegelianamente dell'«esser-determinato» o «esserci»), quanto piuttosto per evitare che la riflessione diventi dogmaticamente autoreferenziale. Mantenersi in una tale tensione consente di dare senso all'opposizione di negante e negato, all'opposizione del negante con se stesso e – proprio poiché opposizioni irriducibili l'una all'altra, non sovrapponibili – all'unità di entrambe.⁴⁷

3. *La «parvenza» come critica a Fichte*

1) La determinazione logica della «parvenza» rappresenta la struttura dell'io di Fichte, e nel suo determinare si ritrova, secondo Hegel, la parzialità dell'impostazione fichtiana:

«L'impulso infinito dell'idealismo *fichtiano* può bensì non aver per base alcuna cosa in sé, così da diventar puramente una determinatezza nell'io. Ma questa

⁴⁶ Cfr. *GWL*, p. 407; p. 226.

⁴⁷ Si afferma così, anche nella *Grundlage*, quella struttura quintuplica sulla quale il secondo Fichte insisterà in modo più esplicito, parlando della coimplicazione degli elementi di due relazioni e della loro superiore unità (ovvero parlando di «identità dell'identità e della differenza»). Sul concetto di «quintuplicità» cfr. G. MECKENSTOCK, *Das Schema der Fünffachheit in J.G. Fichtes Schriften der Jahre 1804-1806*, Göttingen 1974, e S. FURLANI, *L'ultimo Fichte. Il sistema della Dottrina della scienza negli anni 1810-1814*, Milano 2004; sul prefigurarsi di un tale concetto nella *Grundlage* cfr. C. CESA, *Introduzione a Fichte*, pp. 30-32.

determinatezza è in pari tempo una determinatezza *immediata* rispetto all'Io, che la fa sua e ne toglie via l'esteriorità; è un termine dell'Io che l'Io può sorpassare, ma che però ha in lui un lato d'indifferenza per cui, pur essendo nell'Io, contien nondimeno un *immediato* non essere di esso». ⁴⁸

Rileggendo il riferimento critico dal quale ha preso avvio la nostra analisi, è possibile notare che Hegel imputa all'idealismo fichtiano di risolversi completamente lungo la dimensione soggettiva del conoscere, in modo tale che il determinare dell'io non tocca la cosa, bensì finisce per determinarla esclusivamente partendo da se stesso, ovvero attribuendo all'altro da sé, al non-io, particolarità che non gli appartengono.

La nozione di parvenza, mediante la quale Hegel critica l'impostazione fichtiana, va qui intesa come momento intermedio e come punto limite dello sviluppo e del passaggio dall'essere all'essenza, dall'ambito logico del primo a quello della seconda. Essa va intesa come quell'«uguaglianza con sé» (io=io) mediante la «negazione di sé» (non-io) che ancora non ha riconosciuto la direzione di lettura opposta che tale relazione consente e implica. Come visto, l'essenza è uguale a se stessa negandosi (in quanto, cioè, si pone come parvenza); ciò implica necessariamente che anche il suo altro (la parvenza) possa pretendere a sé la stessa caratteristica («l'uguaglianza con sé» mediante la negazione di sé). Senza un tale riconoscimento, la relazione di negazione assoluta si esaurisce nell'uguaglianza con sé, nell'identità astratta. Ogni elemento esteriore a essa è assunto semplicemente come negazione di sé, ovvero diventa funzionale esclusivamente all'affermazione della propria identità. In altri termini, senza il riconoscimento della riflessività o dell'uguaglianza dell'altro, l'essenza rappresenta una mediazione talmente perfetta da non aprirsi al riferimento, da rimanere esteriore al 'da-determinare', e dunque da essere pseudo-relazione, «indifferenza assoluta». ⁴⁹ Il «lato d'indifferenza» che l'io fichtiano si ritrova sempre contrapposto rappresenta hegelianamente la necessità dell'essenza di sdoppiarsi, la necessità cioè di negarsi per affermarsi come uguaglianza con sé. Hegel ritiene che una tale necessità venga certamente affermata da Fichte, ma che egli non si avveda che il ritrovarsi dell'io in unità con sé implica anche l'unità di quanto egli

⁴⁸ Cfr. *WdL*, p. 247; p. 441.

⁴⁹ Ricordiamo che l'«indifferenza assoluta» costituisce l'ultima determinazione della logica dell'essere.

nega per affermarsi. Infatti l'essenza, anche nel caso limite della sua configurazione iniziale, certamente è «pura negatività, che non ha nulla fuori di sé da negare», ma allo stesso tempo «nega solo il suo negativo stesso, il quale è solo in questo negare».⁵⁰

La co-implicazione dell'uguaglianza del proprio negativo risulta evidente, a nostro avviso, anche qualora si guardi alla situazione di massima apertura e di minore specificazione della relazione di determinazione propria della logica dell'essenza. In questo caso Hegel afferma, infatti, che non è possibile mostrare l'identità di essenza e parvenza, il passare dall'una all'altra, il riflettersi dell'una nell'altra:

«La parvenza contiene pertanto una presupposizione immediata, un lato indipendente (*eine unabhängige Seite*) a fronte dell'essenza. In quanto però si distingue dall'essenza, non si può mostrare della parvenza ch'essa si tolga e torni nell'essenza».⁵¹

Se il percorso hegeliano si arrestasse a una tale considerazione, non solo il passaggio tra i due ambiti logici non avverrebbe, ovvero l'essenza resterebbe un presupposto arbitrario che non si giustificerebbe come necessario approfondimento («internamento») delle determinazioni logiche dell'essere. Verrebbe inoltre riconosciuto anche da Hegel il limite fichtiano secondo il quale il sapere non può che strutturarsi trascendentalmente come unità da rinnovare all'infinito tra uno scambio reciproco e parziale (poiché prevede un non-io irriducibile) all'interno di un'opposizione assoluta. Se così fosse, il binomio essenza-parvenza confermerebbe il margine accertato da Fichte tra assoluto e sapere dell'assoluto (con il secondo Fichte potremmo dire: tra l'assoluto e il suo «fenomeno», il suo «schema» o la sua «immagine»)⁵² Quella «presupposizione

⁵⁰ Cfr. *WdL*, p. 250; p. 444.

⁵¹ Cfr. *WdL*, p. 247; p. 441.

⁵² Se Hegel si limitasse alla constatazione dell'impossibilità di mostrare l'identità della parvenza con l'essenza, o meglio la loro reciproca co-implicazione, allora la parvenza rimarrebbe quel «lato immediato» che Hegel stesso identifica col non-io fichtiano. In questo senso, allora, l'essenza darebbe vita a un movimento di autodeterminazione destinato ad avere costantemente un negativo a esso esteriore e mai determinabile: l'essenza riprodurrebbe esattamente quell'inesauribile tensione all'unità assoluta, che Fichte valorizza come momento fondamentale dell'attività dell'io. Restando all'interno della prospettiva hegeliana questo passo costituisce un passaggio tanto importante quanto trascurato. Non sfugge all'autore del migliore dei commenti alla prima sezione della logica dell'essenza; cfr. D. HENRICH, *Hegels Logik der Reflexion. Neue Fassung*, in «Hegel-Studien», Beiheft 18, (1978), pp. 204 ss. Sulla base di un tale passaggio, infatti, si può ridiscutere e valutare al meglio ogni tesi che

immediata», quel «lato indipendente» contenuto dalla parvenza si avvicinerebbe all'inevitabile necessità della differenza, della contrapposizione (secondo principio) e, pertanto, della continua e necessaria riproposizione di un irraggiungibile principio ideale, – in termini hegeliani: di un «dover essere». L'intera logica dell'essere andrebbe ridiscussa in funzione del valore costitutivo di quel «lato d'indifferenza». Inoltre non si porrebbe nemmeno il problema della critica hegeliana a Fichte, dal momento che l'adesione al senso dell'autodeterminazione dell'io fichtiano priverebbe quella critica di ogni motivo e di ogni distanza: l'impossibilità di superare la situazione di stallo che si viene a instaurare con la determinazione logica della parvenza, non sarebbe affatto diversa dall'irriducibilità del non-io all'attività determinante dell'io. Tuttavia questo non è proprio il caso della *Logica* e dell'idealismo di Hegel.

L'avvicinamento del movimento dell'essenza alla parte pratica della *Grundlage*, permette di dire che Hegel recupera la struttura fondamentale del determinare fichtiano all'interno del suo sistema come autoriferimento, per quanto il ritrovarsi in unità con sé dell'io fichtiano implichi il suo proprio contrapporsi come altro. A noi pare significativa un'espressione che Hegel introdurrà nel capitolo successivo, quella cioè di «assoluto contraccolpo», che rende quasi visibile la doppiezza del determinarsi dell'essenza «presa immediatamente», determinarsi che è proiezione di sé come altro per ritrovarsi in uguaglianza con sé. Tuttavia il recupero di una tale nozione fichtiana, secondo Hegel, necessita di un'integrazione, e proprio per questo egli non risparmia a Fichte la critica di soggettivismo e afferma la propria distanza dall'idealismo trascendentale. Il contraccolpo che instaura la determinazione logica dell'essenza, valorizza all'interno dell'itinerario hegeliano anche la direzione contraria dell'opposizione. L'altro, che l'essenza si dà negando se stessa, si determina a sua volta come contraccolpo assoluto nella direzione opposta.⁵³ Questo Hegel non lo può mostrare relativamente

legga la *Logica* di Hegel in senso deterministico, metafisico o «costruttivista» (cfr. L. ELEY, *Hegels Wissenschaft der Logik. Leitfaden und Kommentar*, München 1976, pp. 9-15 e pp. 139 ss.).

⁵³ È questo il risultato della doppia negazione che presenta il maggior valore critico rispetto a Fichte, vale a dire la nuova concezione del negativo come «autoriferimento» a sé della negazione. Usando le parole dell'analisi di U. Richli, diremo che il «*nicht*» come forma del secondo principio fichtiano e il «*nicht*» come negazione o realtà opposta all'io finito, coincidono nel concetto di negazione assoluta di Hegel. Cfr. U. RICHLI, *Form und Inhalt in G.W.F. Hegels Wissenschaft der Logik*, pp. 97 ss.

al binomio essenza-parvenza, dal momento che l'«essenza presa in generale» e la «parvenza in sé» danno vita a una contrapposizione talmente stretta e indeterminata, da rendere impossibile la distinzione tra riferimento a sé e riferimento a sé dell'altro. La pienezza della relazione di negazione copre la possibilità stessa di distinguere i relati, per cui essenza e parvenza non possono mostrare la riflessività propria di ognuna.

L'iniziale impossibilità di distinguere i riferimenti riflessivi tra essenza e parvenza, pertanto, non coincide con il margine che permane tra assoluto e sapere, e non rimanda alla necessità di riconfigurare l'assoluto come «dovere», come idea «irraggiungibile», e il soggetto come «tendere». La successiva precisazione hegeliana, infatti, relativa all'uguaglianza delle determinazioni dell'essenza e della parvenza, consente di notare, ancor prima che l'essenza si articoli in modo più esplicitamente riflessivo, la co-implicazione dell'altro verso di lettura dell'opposizione tra riferimento a sé e riferimento all'altro:

«si può solo mostrare che le determinazioni, che distinguono la parvenza dall'essenza, son determinazioni dell'essenza stessa, e inoltre, che questa *determinatezza dell'essenza*, che è la parvenza, è tolta e superata nell'essenza stessa».⁵⁴

In questo viene superato, a parere di Hegel, il limite fichtiano, ovvero nella riflessività della relazione tra l'essenza e la parvenza, riflessività che riserva anche al negativo (in termini fichtiani: al non-io) lo stesso movimento di determinazione proprio del negante (in termini fichtiani: dell'io). Un tale passaggio ci consente di sottolineare come Hegel conduca il suo riferimento critico all'idealismo trascendentale semplicemente raddoppiando la direzione di lettura del movimento di determinazione e autodeterminazione dell'io fichtiano.⁵⁵

⁵⁴ *WdL*, p. 247; p. 441.

⁵⁵ Questo passo della *GWL* ci pare molto chiaro: «L'io pone se stesso assolutamente e perciò è in se stesso perfetto e chiuso a ogni impressione esterna. Ma per essere un Io, esso deve anche porsi *come* posto da se stesso; e per mezzo di questo nuovo porre, riferentesi a un porre originario, esso si apre per così dire, all'influenza dal di fuori»; cfr. *GWL*, p. 409; p. 227. Ci pare evidente che un tale movimento corrisponda alla co-implicazione tra autoriferimento e riferimento negativo all'altro così come delineato da una sola direzione di lettura del movimento di determinazione dell'essenza. Fichte non ammette l'altra direzione di lettura, quella che in Hegel evidenzia la corrispondente co-implicazione di autoriferimento e riferimento negativo all'altro da parte dell'essenza, in modo tale che dell'io risulta «una qualche cosa posta fuori di esso, della quale non si può dire null'altro che questo: che essa

Da questo punto di vista è scontato notare come Hegel riprenda e riproponga la stessa critica a Fichte espressa nella *Differenzschrift*. In quegli anni egli non aveva ancora elaborato in modo definitivo e articolato il movimento di riflessione immanente dell'assoluto, movimento che, a partire da una relazione logica di negazione determinata, prevede e attraversa un rapporto di doppia negazione. La critica alla concezione fichtiana dell'assoluto si limitava a rilevare la co-implicazione di identità e differenza, di io e non-io, senza indicare la via per ottenere un'ulteriore dimensione unitaria che non fosse immediata intuizione intellettuale. Ora – ma già almeno a partire dalla *Fenomenologia* – Hegel può riproporre nei confronti di Fichte la critica di parzialità intellettualistica presentando un'articolazione del negativo che comporta un grado riflessivo in più rispetto al movimento di autoposizione dell'io fichtiano e che rimanda a una sua ulteriore e più alta mediazione in termini di «internamento» (*Erinnerung*).

La stessa critica di parzialità ed exteriorità può essere rinnovata anche nei confronti del movimento deduttivo che prende avvio dall'io sollevato a principio. Rilevando, come si è fatto, le corrispondenze tra la relazione di determinazione (parziale e scambievole) propria della logica dell'essere e la relazione di determinazione (parziale e scambievole) propria della serie deduttiva che contrappone io e non-io finiti nella parte teoretica del sapere, è possibile notare come Hegel ritenga di poter sfruttare un ulteriore grado di deducibilità. In tale mediazione il raddoppiamento della negazione implica anche l'uguaglianza con sé del negativo, del non-io, istanza negata

deve essere affatto opposta all'io»; cfr. *GWL*, p. 411; p. 229. La dialettica tra essenza e parvenza è secondo Adorno la particolarità, il segno della scientificità della filosofia di Hegel, che è contemporaneamente relativa alla determinazione dell'oggetto (di ciò che Adorno chiama «dinamica oggettiva della società») e ferma opposizione alla tentazione dell'«accettazione acritica della facciata» (p. 257; p. 36). È su questo secondo aspetto che Adorno scorge l'«intesa con Fichte», l'essere «fichtiano» (*Fichteaner*) di Hegel (p. 255; p. 35), mentre il primo ne esprimerebbe la superiorità. La lettura che Adorno fornisce del rapporto hegeliano con l'idealismo di Fichte evidenzia aspetti che anche noi abbiamo richiamato fin dall'inizio della nostra ricerca (ad esempio il riconoscimento hegeliano della bontà del tentativo fichtiano di dedurre le categorie da un unico principio); allo stesso tempo, tuttavia, ci pare schematica e fuorviante quando insiste sulla dottrina della scienza come espressione della verità intesa come principio originario, di contro alla filosofia hegeliana come totalità dinamica che vive della sua interna contraddizione (pp. 257 ss.; pp. 40-45). Come più volte notato la contraddizione in Fichte assume un ruolo che merita tutt'altra considerazione; cfr. Th.W. ADORNO, *Drei Studien zu Hegel*, in Th.W. ADORNO, *Gesammelte Schriften*, V, a cura di R. TIEDEMANN, Frankfurt a.M. 1970, rist. 1997 (trad. it. *Tre studi su Hegel*, Bologna 1971).

nella prospettiva fichtiana. La deduzione svolta da Fichte a partire dalla posizione dei principî non può, così, che risultare parziale.

Il riconoscimento del merito di aver posto l'Io assoluto come principio (e la critica di essersi fermato al «cominciamento» opponendogli il Non-io) e il riconoscimento del merito di aver tentato una deduzione scientifica delle categorie (e la critica di aver condotto in modo parziale una tale deduzione) sono due aspetti del medesimo rilievo. Considerando entrambe le direzioni della critica hegeliana, potremmo dire che, secondo Hegel, Fichte non riuscirebbe a tenere assieme in un'unica struttura deduttiva la domanda sulle condizioni dell'affermarsi dell'assoluto nel sistema e la domanda sulle condizioni di possibilità della coscienza. Non che Hegel fraintenda l'affermarsi dell'assoluto nel sistema come «idea» imputando alla filosofia di Fichte di svolgersi completamente nella dimensione ideale del «dover essere»; e neppure – imputandogli un esito relativistico, soggettivistico – che egli non comprenda l'intenzione fichtiana di preservare la propria dottrina della scienza dall'esito dogmatico dell'idealismo assoluto. Hegel ritiene semplicemente che la svolta riflessiva che dovrebbe ancorare, mediante la riflessione, il sapere e la vita pratica della coscienza reale all'assolutezza del dovere non sia legittima, avvenga sulla base di ragioni non ultime, non stringenti.⁵⁶

Il margine d'incoerenza deduttiva che la dottrina della scienza lascia aperto, infatti, s'incontra laddove vengono esaurite le possibilità di una relazione di «determinazione reciproca» (scambievole e parziale) tra io e non-io. È a questa altezza che si incontrano in modo decisivo le istanze della posizione iniziale dell'assoluto e le istanze del finito, della coscienza reale. La critica di Hegel – rivolta all'Io originario e alla deduzione che da esso prende avvio – finisce per concentrarsi sull'isolamento della contraddizione che Fichte ritiene ultima e che dovrebbe imporre la deduzione dell'immaginazione. Il raddoppiamento della negazione consentirebbe di ottenere un ulteriore approfondimento della relazione di determinazione reci-

⁵⁶ Escludiamo, così, che Hegel fondi la propria critica sulla considerazione esclusivamente dei principî iniziali della dottrina della scienza, magari semplicemente ragionando sulle leggi logiche ad essi associate, critica che in quel caso sarebbe ampiamente inefficace come notato in P. BAUMANN, *Fichtes ursprüngliches System. Sein Standort zwischen Kant und Hegel*, pp. 48 ss. Escludiamo anche che Hegel non abbia presente il movimento deduttivo complessivo della prima dottrina della scienza, e semplicemente trascuri la parte pratica, come sottolineato da R. Lauth, riprendendo i rilievi che Fichte stesso muove ai suoi critici; cfr. R. LAUTH, *Hegel vor der Wissenschaftslehre*.

proca, svincolandosi dalla contraddizione tra Io originario da un lato, e io e non io finiti dall'altro, contraddizione che Fichte ritiene insuperabile. Il rapporto tra ideale e reale, in questo senso, non può che risultare forzato, ingiustificato, immediato. Non avendo Fichte approfondito in senso «speculativo» (fichtianamente: in senso «ipotesico» o «puramente filosofico») la relazione di determinazione teoretica di io e non-io, Hegel ritiene illegittima, ingiustificata, immediata, la svolta in una serie «fattuale» e la pretesa che questa possa giovare dell'oggettività del «presupposto assoluto» rappresentato dall'Io originario. L'approfondimento in senso speculativo da parte di Hegel della dialettica fichtiana tra io e non-io finiti, consente così di accedere a una dimensione in cui la contraddizione sfruttata da Fichte per passare dalla determinabilità alla determinazione e per giudicare oggettiva l'articolazione pratico-concettuale che ne segue, viene dislocata, sussunta all'interno del pensiero stesso. Un tale scarto è legittimo qualora si ritenga valido il principio della «negazione in sé» (dell'autoriferimento o del raddoppiamento della negazione). Hegel ritiene, pertanto, che la «deduzione delle categorie» svolta nella *Grundlage* – che, a suo parere, Fichte per primo ha tentato di organizzare in termini scientifici – possa essere ulteriormente approfondita in senso speculativo, senza uscire dall'ambito teoretico del sapere. In questo senso si rivelerebbe inutile l'intervento dell'immaginazione produttiva per dare al pensiero un sostrato che esso può trovare e trova in se stesso.⁵⁷

2) I termini e le ragioni dell'avvicinamento critico del movimento di determinazione dell'essenza a quello dell'io di Fichte diventano ancora più chiari qualora si espliciti da un lato che nel percorso hegeliano essenza e parvenza danno vita a una relazione di riflessione, dall'altro che anche in Fichte il rapporto che l'io intrattiene col non-io è un rapporto di riflessione. È difficile attribuire a questa nozione un senso unitario che raccolga sotto di sé tutti i significati che essa assume in Hegel e in Fichte.⁵⁸ In entrambi

⁵⁷ Vedremo nella seconda parte del nostro lavoro come i riferimenti hegeliani all'azione dell'immaginazione siano estremamente chiari.

⁵⁸ Esistono anche tentativi di chiarire la nozione di riflessione mediante una raffigurazione geometrica. P. Reisinger e W.Ch. Zimmerli prendono in analisi la nozione di riflessione hegeliana utilizzando esplicitamente il modello di riflessione comune, così come ereditato dalle teorie fisiche legate alla luce, facendo riferimento ai rapporti fisici tra luce, specchio e osservatore; P. REISINGER, *Reflexion und Ichbegriff*, in «Hegel-Studien», Beiheft 6 (1971), pp. 231-265 e W.Ch. ZIMMERLI, *Die Frage nach der Philosophie. Interpretation zu Hegels «Differenzschrift»*. Relativamente a Fichte, lo sforzo più interessante per costruire

i casi potremmo tentare di definire in generale la riflessione come quel movimento di pensiero che, mediante la negazione del proprio opposto, permette di ritrovarsi di fronte a sé e di riflettere sulle proprie possibilità. In questa definizione potrebbe rientrare sia la riflessione dell'io fichtiano che non può costituirsi in un'unità perfetta prescindendo totalmente dalla negazione, sia la «riflessione» come determinazione della *Logica* hegeliana, che si ritrova «uguale a sé» mediante la sua autonegazione, mediante la proiezione di sé come altro. Tuttavia, al di là di una tale definizione, l'analisi del concetto di negazione ci consente di precisare i significati assunti dalla nozione di riflessione, e quindi di riproporre, nei termini legati a questa nozione, le distinzioni già ottenute.

Come si è visto, la deduzione fichtiana dell'immaginazione produttiva compie quella svolta fondamentale all'interno della deduzione trascendentale che permette al soggetto di riflettere su di sé e di portare alla luce la configurazione essenziale del sapere. Una volta ottenuta l'immaginazione, il movimento deduttivo esce da quell'ambito che Fichte, proprio rispetto alla riflessione, definisce «puramente filosofico» o «ipotetico», e dà vita a una riflessione che si rivolge a fatti e non più a mere possibilità di determinazione.⁵⁹ Non in quanto si riflette su fatti caratterizzabili o ottenuti empiricamente, su intuizioni o percezioni dirette, piuttosto in quanto si riflette sui modi del rapporto tra io e non-io finiti. In questo senso il soggetto riconsidera la deduzione compiuta e le possibilità di autodeterminazione di fronte alla necessità dell'opposizione ideale (sapere pratico):

«Se in una riflessione ancor più elevata si riflette sul fatto che l'Io è proprio esso l'assolutamente determinante, quindi anche ciò che determina assolutamente la riflessione precedente dalla quale dipende l'opposizione, allora il Non-io ridiventa in ogni caso qualcosa di determinato dall'Io, sia esso

un modello che visualizzi il movimento di determinazione della riflessione viene compiuto dal Widmann. Egli, utilizzando la geometria della sezione conica, individua simbolicamente il soggetto della conoscenza nel fuoco dal quale si irradiano i raggi che a esso ritornano dopo esser stati riflessi dall'ellisse. Per la legge della riflessione dell'ellisse, tutti i raggi uscenti da un fuoco prima di essere riflessi per la seconda volta e venire restituiti all'origine si incrociano necessariamente nel secondo fuoco. Quest'ultimo diventa dunque immagine del primo fuoco, vale a dire del soggetto conoscente. Il soggetto pertanto non diviene mai immediato oggetto di se stesso, ma soltanto mediatamente, soltanto attraverso un doppio rispecchiamento; cfr. J. WIDMANN, *J.G. Fichte. Einführung in seine Philosophie*, Berlin-New York 1982, pp. 60 ss.

⁵⁹ Ricordiamo che Fichte chiama «artificiale» ma anche «scientifica» la prima riflessione, «naturale» o «necessaria» la seconda.

espressamente determinato per la riflessione, o sia lasciato indeterminato per la determinazione dell'Io per se stesso nella riflessione; e così l'Io sia esso finito o infinito, sta solo con se stesso in reciprocità di azione nella quale l'Io è unificato pienamente con se stesso, e al di sopra della quale non si eleva nessuna filosofia teoretica». ⁶⁰

Ciò basta a comprendere in che modo la riflessione procederà nella parte pratica. In linea con la seconda serie della parte teoretica, l'oggetto della riflessione continua a essere il modo di determinazione dell'io; tuttavia la parte pratica considera il modo dell'io di determinare se stesso. La necessità del non-io, come «lato indipendente» necessario per la riflessione, non viene superata: il soggetto che si solleva alla riflessione continua a essere l'io finito, che è possibile soltanto sulla base dell'opposizione ideale, cioè soltanto all'interno di quei margini che la negazione assoluta (essenza), in Hegel, non riconosce più come proprie condizioni di possibilità. La riflessione dell'io si dirige certamente verso se stesso, ma continua a essere possibile soltanto sulla base di un'assoluta opposizione. Ciò è chiaro non solo laddove Fichte ricorda la necessità dell'elemento teoretico per quello pratico, oppure laddove egli spiega che soltanto apparentemente viene superato quel circolo che la ragione non può oltrepassare. È chiaro soprattutto – nei termini relativi alla riflessione – quando egli precisa che in ogni caso «la riflessione non è possibile se non per la determinazione». ⁶¹ Tale limitazione – ed è qui che emerge il valore *ante litteram* antihegeliano del pensiero di Fichte – ribadisce l'impossibilità da parte della riflessione dell'io di diventare riflessione assoluta, immanente, ovvero pura unità con sé (Io originario). L'io determina il non-io come se potesse porsi da sé, come se non dovesse riconoscere l'inevitabilità del non-io per la sua stessa costituzione:

«L'Io deve porre se stesso non soltanto per un'intelligenza qualunque posta fuori di lui, ma esso deve porsi *per se stesso*; esso deve porsi *come* posto da sé». ⁶²

Si ha in tal modo l'affermazione non dell'Io originario, dal momento che mai l'essere dell'io finito giungerà a coincidere con l'essere incondizionato che ne sta a fondamento, bensì dell'impe-

⁶⁰ Cfr. *GWL*, p. 384; p. 201.

⁶¹ Cfr. *GWL*, p. 403; p. 222.

⁶² Cfr. *GWL*, p. 406; p. 225.

rativo per l'io di dover essere quell'unità per autodeterminarsi. La sostituzione della riflessione esteriore con quella «necessaria», avvia l'indagine dell'essenza dell'io, che si scopre essente, cioè ponente se stesso, «come» e tentando di riprodurre l'io originario.⁶³

Se guardiamo ora alla *Scienza della logica* continuando a mantenere sullo sfondo il mutamento della negazione dal primo al secondo ambito logico e l'accostamento compiuto col passaggio dalla parte teoretica alla parte pratica della *Grundlage*, notiamo come in Hegel l'instaurarsi dell'essenza superi la prospettiva della riflessione esteriore. Un tale passaggio toglie l'inevitabilità della negazione, l'inevitabilità della «determinazione» di contro alla «riflessione», e afferma la riflessione immanente, vale a dire la riflessione come determinazione logica, come momento del determinarsi dell'assoluto.

La specificazione della negazione assoluta (dell'essenza) nei termini della riflessione, trova nel testo hegeliano stesso la sua traduzione in chiave critica rispetto a Fichte. All'altezza dell'ultima determinazione della logica dell'essere (l'«indifferenza assoluta»), Hegel spiega in effetti che ciò che manca a questa figura del pensiero per divenire essenza «consiste in ciò, che questa riflessione sia non già la riflessione *esterna* della coscienza *pensante*, soggettiva, ma la propria determinazione della differenza di quell'unità di togliersi». ⁶⁴ Il passaggio dalla negazione determinata (logica dell'essere) alla negazione assoluta (logica dell'essenza) assume i connotati del passaggio dalla riflessione soggettiva, dalla riflessione come facoltà del soggetto, della coscienza, alla riflessione come immanente struttura del pensiero. Infatti il margine di immediatezza, che – come abbiamo visto – rimane indeterminato di fronte alla relazione di negazione determinata e che rende indifferenti i

⁶³ Non crediamo possibile distinguere all'interno della *Grundlage* una riflessione esteriore e una immanente, così come fa W. Janke. Con la parte pratica il non-io sarebbe del tutto dipendente dell'io, il quale «sta solo con se stesso in reciprocità d'azione» (cfr. *GWL*, p. 384; p. 201), e in questo senso la riflessione diverrebbe immanente. Con la parte pratica si assisterebbe – usando le parole di Janke – al «toglimento della riflessione esteriore» e alla sua «sostituzione con quella immanente». L'esito che poi egli vede profilarsi per l'idealismo fichtiano, considerando che nemmeno una tale riflessione giunge a ottenere l'essere assoluto, è rappresentato da un occulto nichilismo. Cfr. W. JANKE, *Fichte. Sein und Reflexion. Grundlagen der kritischen Vernunft*, Berlin 1970. Come abbiamo visto, tuttavia, Fichte intende presentare una struttura pratico-concettuale che non diventa mai interamente immanente, ma che al contrario tiene assieme «determinazione» e «riflessione», autodeterminazione e determinazione dell'altro.

⁶⁴ Cfr. *GW* 21, p. 382; pp. 427-428.

relati, finisce per ricadere nell'ambito dell'attività del soggetto, della «coscienza pensante».⁶⁵

Potremmo esprimere dunque l'indeterminatezza della logica dell'essere come il persistere, nelle opposizioni delineate lungo

⁶⁵ Questa dualità che la riflessione assume all'interno della filosofia di Hegel è uno dei punti di maggior rilevanza in rapporto alle variazioni del percorso logico cui Hegel pensa negli anni di Jena. Ritorniamo sulla questione alla fine del nostro lavoro. Per ora ci pare di poter dire che la distinzione tra una «riflessione soggettiva», come figura legata alle schematizzazioni dell'intelletto, e una «riflessione» come struttura del pensiero, sia ben determinata nella *Scienza della logica* intendendo la riflessione come doppia negazione, come negazione che si riferisce a se stessa. H. KIMMERLE mostra come già nella *Differenzschrift* Hegel ponga una prima distinzione tra «riflessione speculativa» o «filosofica», come ciò che muove verso la vera speculazione, e la riflessione «in generale», come pensiero astraente. Questa distinzione della nozione di riflessione viene mantenuta fino alla *Scienza della logica*, pur con variazioni legate sia alle determinazioni prodotte dalla riflessione astraente, sia alle determinazioni definite dalla riflessione filosofica; cfr. H. KIMMERLE, *Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens. Hegels «System der Philosophie» in den Jahren 1800-1804*, in «Hegel-Studien», Beiheft 8 (1970), pp. 49 ss. In modo analogo Zimmerli pone quella distinzione, e sottolinea il valore sistematico positivo assunto dalla riflessione (filosofica), collegandone la necessità alla «fatica del concetto» della *Fenomenologia*. Inoltre egli evidenzia già nel testo della *Differenzschrift* lo stretto rapporto tra il superamento della riflessione soggettiva e il costituirsi dell'assoluto a totalità, rapporto che noi abbiamo evidenziato relativamente alla *Scienza della logica*; cfr. W. Ch. ZIMMERLI, *Die Frage nach der Philosophie. Interpretationen zu Hegels «Differenzschrift»*, pp. 95 ss. e 211-218. Riferendosi alla *Scienza della logica* W. Jaeschke definisce «postulato dell'immanenza» l'indipendenza del determinarsi delle essenzialità rispetto al determinarsi mediante la riflessione esteriore, del soggetto: l'indipendenza ottenuta dalla riflessione immanente è ciò che consente a Hegel il superamento della distinzione tra Logica e Metafisica. I contrasti della riflessione (soggettiva) vengono superati attraverso la ragione, il conoscere negativo (nella *Scienza della logica*, la riflessione immanente) che costituisce ciò che Jaeschke chiama l'«Organon» per la terza parte della Logica: «perciò cade la contrapposizione tra Logica e Metafisica»; cfr. W. JAECHKE, *Äusserliche Reflexion und immanente Reflexion. Eine Skizze der systematischen Geschichte des Reflexionsbegriff in Hegels Logik-Entwürfen*, in «Hegel-Studien», Beiheft 13 (1978), pp. 85-117. Si tratta di un passaggio cruciale che forse Hegel avrebbe articolato – come nota lo stesso Jaeschke – in funzione della riscrittura del primo libro della *Logica*, ma che in realtà costituisce un punto fondamentale costante della logica. Sia rispetto alla nozione di «negazione della negazione» che rispetto alla nozione di «riflessione», è possibile riscontrare qualche ambiguità tra la prima e la seconda versione della Dottrina dell'essere; cfr., ad esempio, nella seconda versione la nota definizione del «qualcosa» come «la prima negazione della negazione» (cfr. *Die Lehre vom Sein 1812*, in GW 11, p. 103) oppure, nella prima, come «riflessione in sé» (cfr. *WdL*, p. 67; pp. 110-111). La negazione assoluta, la «negazione in sé», e la «riflessione immanente» rimangono prerogative del secondo ambito logico, della logica dell'essenza. Il passo appena citato dal testo del 1832 (relativo alla «riflessione esterna» e «coscienza pensante» che pregiudica l'assolutezza dell'«indifferenza assoluta») ci sembra decisivo. In funzione di questa distinzione tra riflessione «della coscienza pensante» e riflessione assoluta, piuttosto che mettere in luce problemi relativi all'unità della Logica hegeliana, crediamo si debba impostare la questione della collocazione sistematica della *Fenomenologia*. Forse già a partire da questa distinzione si può intravedere la difficoltà di collocare, considerando il quadro sistematico implicato dalla *Logica*, il percorso fenomenologico così come inteso e presentato nel 1807, e addirittura intravedere la funzione che esso ricoprirà nel sistema maturo (nell'*Enciclopedia*).

l'itinerario del primo libro della *Logica*, della prospettiva della riflessione soggettiva, esteriore, legata alla coscienza concreta. Le figure della logica dell'essere, nella misura in cui sono definite dalla relazione di negazione determinata, rispettano certamente lo statuto proprio delle determinazioni della *Logica*; tuttavia nel suo primo ambito il riflettersi delle determinazioni non si fa mai pervasivo, completo, e il pensiero si rivela costretto a ricorrere, rispetto a quanto rimane al di fuori della relazione di determinazione, alla riflessione soggettiva.⁶⁶

Se manteniamo sullo sfondo della nostra analisi la considerazione che la relatività delle determinazioni propria dell'essere comporta il rischio del riaprirsi della dimensione propria della coscienza soggettiva, del suo intervento, il riemergere delle sue facoltà, comprendiamo appieno il senso in cui Hegel pretende di aver superato l'impostazione trascendentale. La distinzione tra riflessione del soggetto e riflessione come struttura dell'assoluto è un tema già specifico di Fichte, che a questo punto della nostra ricerca non è difficile individuare e tradurre. Il circolo all'interno del quale l'io finito si trova ad agire non esprime null'altro che l'impossibilità della riflessione di innalzarsi alla riflessione assoluta – come atto assoluto, prerogativa dell'Io originario. L'unità con sé dell'io, l'autocoscienza, non può prescindere dall'opposizione tra ideale e fattuale, e il raggiungimento dell'assoluta unità da parte dell'io finito non avviene, anzi, gli è essenziale il permanere di quella differenza.

Se volessimo collocare la riflessione come immanente struttura del pensiero, in senso hegeliano, all'interno dell'impostazione fichtiana, essa rimarrebbe celata all'interno dell'identità assoluta, e con ciò sarebbe esclusa dalla possibilità del soggetto intelligente. L'identità assoluta viene ipotizzata, presupposta da Fichte e viene

⁶⁶ Fin dall'inizio della logica dell'essere Hegel mette in guardia dalla riflessione soggettiva cui essa è esposta. Rispetto alla nozione di «unità» di essere e nulla, infatti, egli precisa: «L'unità indica ancor più che l'identità una riflessione soggettiva. Essa vien soprattutto presa come quella relazione che sorge dalla *comparazione*, dalla riflessione estrinseca ... Se l'essere e il nulla avessero qualche determinatezza, per cui si distinguessero, allora, come fu accennato, sarebbero un essere e un nulla determinati, e non già quel puro essere e quel puro nulla, che qui sono ancora. La lor differenza è quindi intieramente vuota. Ciascuno dei due è in egual maniera l'indeterminato. La differenza non sta perciò in loro stessi, ma solo in un terzo, nell'*intendere* o nell'*opinare*. Ma l'intendere od opinare è una forma del soggettivo, e il soggettivo non si appartiene a quest'ordine d'esposizione»; cfr. *WdL*, pp. 54-55; pp. 81-82.

restituita, sulla base della contraddizione cui conduce tale ipotesi, come «dovere assoluto».⁶⁷

La critica hegeliana alla riflessione soggettiva coglie proprio la necessità, l'oggettività, la cogenza di tale contraddizione. Esaurite le possibilità di determinazione reciproca tra io e non-io finiti, «l'oscillare» dell'immaginazione darebbe vita a una connessione con il reale che consentirebbe di connettere infinito e finito, determinabile e empirico. Poiché, tuttavia, Hegel ritiene che la relazione tra Io originario e io finito sia stata svolta senza sfruttare tutte le possibilità che essa offre, un tale passaggio non risulta affatto stringente, anzi risulta illegittimo. Avendo impostato il rapporto tra infinito e finito secondo una differenza irriducibile, una volta assunto il punto di vista dell'assoluto, Fichte si trova, alla fine, in una situazione senza vie di uscita. Infatti o fa valere la coscienza reale (la riflessione esteriore), smarrendo la possibilità che l'assoluto diventi costitutivo del suo sapere in quanto dovere assoluto; oppure, onde preservare la possibilità che l'assoluto svolga la sua funzione fondativa in quanto «Idea» assoluta, la serie deduttiva puramente «filosofica» non si connette al reale, si risolve in «pura logica», in una vuota riflessione.⁶⁸

Nella prospettiva hegeliana il raddoppiamento della negazione, nella doppia co-implicazione di «uguaglianza con sé» e «uguaglianza con sé del negativo», comprende e solleva la compresenza contraddittoria di determinazione e autodeterminazione, di «determinazione» e «riflessione». Davanti a tale struttura della negazione assoluta, la riflessione come facoltà soggettiva diventa inutile, influente, e la possibilità di un suo intervento decisivo viene definitivamente posta fuori gioco. Il punto di vista della coscienza

⁶⁷ «Il sapere – scriverà Fichte nel 1812 con estrema chiarezza – ... non si può comprendere nell'atto (*That*) del suo compimento e della sua effettualità: dunque all'esterno e prima dell'atto»; cfr. *WL 1812*, *GA II*, 13, p. 44.

⁶⁸ La critica di Hegel a Fichte mostra nella *Differenzschrift* entrambi gli esiti possibili: un «dover essere» irriducibile e totalmente scisso dal reale, oppure – qualora si assumesse il punto di vista della coscienza finita – un inevitabile soggettivismo. «Pura logica» è un'espressione critica rivolta all'idealismo trascendentale di Fichte dal versante kantiano; cfr. l'introduzione di G.B. JÄSCHE al corso kantiano di logica in *Kant's gesammelten Schriften*, IX, Berlin - Leipzig 1923, rist. 1972, pp. 3-10, in particolare pp. 7-8. Nello stesso senso, ritenendo che la riflessione tra ideale e reale non si instauri e non consenta di ottenere una ragione che non sia «percettiva», anche la critica di Jacobi a Fichte mostra di cogliere la stessa difficoltà (sulla critica di Jacobi a Fichte, cfr. M. IVALDO, *Introduzione a Jacobi*, Roma - Bari 2003, pp. 94-100). La critica di Hegel a Fichte, dopotutto, rileva la stessa difficoltà imputata alla dottrina della scienza da Jacobi e – per quanto se ne possa dedurre – anche da Kant.

non viene superato, ma esso non interviene nello svolgimento delle determinazioni del pensiero. La riflessione del soggetto finito ora può riflettere tanto sulla parvenza, quanto sull'essenza: in entrambi i casi essa necessariamente finisce per riconoscere la riflessione immanente.⁶⁹ In Fichte il passaggio alla «deduzione della rappresentazione» non indica il togliimento dell'apporto preformativo da parte dell'immaginazione, bensì soltanto la posizione del punto di vista sulla sua azione. Il passaggio alla parte pratica, poi, riconfigura il rapporto con l'assoluto mostrando l'articolazione complessiva della riflessione tra autodeterminazione e determinazione dell'altro. La tensione o contraddizione instaurantesi tra le due direzioni (tra una direzione «centripeta» e una «centrifuga») connette ideale e reale mediante un'articolazione assoluta del sapere (autocoscienza). Una tale articolazione continua a contemplare la coscienza reale nel senso del persistere della conoscenza diretta legata a intuizioni, percezioni, sentimenti – e lo può fare proprio perché ritiene di averla ricondotta alla sua origine, alla sua «legge» senza cedere all'illusione di poter far astrazione da ciò che astrae.⁷⁰

Il rischio colto perfettamente dalla critica hegeliana, è che il rapporto – contraddittorio, «problematico», in continua tensione – tra riflessione e determinazione, non riesca a instaurarsi tenendo assieme l'assolutezza del presupposto e la prospettiva della coscienza reale. In tal caso, la struttura del sapere trascendentale finirebbe

⁶⁹ L'instaurarsi della riflessione assoluta segna il togliersi della riflessione soggettiva, ma pone anche le condizioni per ottenere l'assoluto come suprema unità, che consentirà a Hegel di criticare implicitamente, anche a quell'altezza, l'assoluto fichtiano come prodotto di un'astrazione. Introducendo alla logica del concetto Hegel scrive: «Il punto di vista attuale, cui questo sviluppo ha condotto, è che quella forma dell'*assoluto*, che sta al di sopra dell'essere e dell'essenza, è il *concetto*. Mentre da questo lato il concetto si è *sottomesso* l'essere e l'essenza ... e si è mostrato come la *loro incondizionata ragion d'essere*, rimane adesso ancora il *secondo lato* ... l'esposizione cioè del modo in cui il concetto forma dentro di sé e da sé quella realtà che era scomparsa in lui ... La *derivazione* del reale dal concetto, se derivazione si vuol chiamare, consiste anzitutto essenzialmente in questo, che il concetto nella sua astrazione formale si mostra come incompiuto, e per mezzo della dialettica fondata in lui stesso passa alla realtà in maniera tale che la genera da sé, ma non che il concetto ricada nuovamente in una realtà già data la quale si trovi di contro a lui»; cfr. *WdL*, pp. 24-25; pp. 667-668.

⁷⁰ «Ad ogni illusione deve contrapporsi la verità, ogni illusione deve potersi evitare. Ma se invece si dimostra, come deve dimostrarsi nel presente sistema, che su quell'atto dell'immaginazione si fonda la possibilità della nostra coscienza, della nostra vita, del nostro essere per noi, cioè del nostro essere come Io, allora quest'atto non può cessare, se non vogliamo fare astrazione dall'Io, il ché è contraddittorio, poiché ciò che astrae non può mai fare astrazione da se stesso; quindi esso non illude, ma dà verità e l'unica verità possibile»; cfr. *GWL*, pp. 368-369; p. 185.

per sovrapporsi e ridursi all'Io originario (a una «parvenza» priva di realtà, una tautologia del tutto autoreferente) oppure, nel caso opposto, per ridursi alla semplice riflessione esteriore, psicologica, del soggetto concreto, così che lo stesso primo principio non risulterebbe essere altro che una proiezione di sé della coscienza reale. Insomma, il pensiero di Fichte cadrebbe in uno di quegli opposti dogmatismi (idealismo e realismo assoluti) che egli intende evitare.⁷¹

3) L'assunzione, nella critica hegeliana, dei presupposti della filosofia di Fichte è di difficile valutazione e, soprattutto nella *Logica*, può sembrare limitata e parziale dal momento che qui la critica si inserisce in un quadro teorico che riconosce (e presenta) i nuovi presupposti ottenuti 'decostruendo' la posizione criticata. La possibilità dell'autoriferimento della negazione e il suo sviluppo conducono, ovviamente, a una totale rivoluzione dei presupposti sui quali si fonda il modo di procedere della *Grundlage*. Non solo la critica, ma anche i riconoscimenti hegeliani a Fichte sarebbero del tutto dogmatici, ideologici, se ciò non avvenisse. Nella *Logica* hegeliana 'autodeterminazione' finirà per denotare l'unità di sé e altro al di là della relazione essenziale, vale a dire al di là della necessità di passare attraverso due uguaglianze per ritrovarsi riflessivamente in unità con sé. È soltanto pensando una tale unità che il soggetto potrà pensare fino in fondo le proprie possibilità speculative, le strutture logiche del concetto. Non è un caso che la caratterizzazione hegeliana dell'assoluto, del concetto che si autodetermina, non si allontani dai termini fichtiani. Il concetto verrà definito come soggettività, come «identità», come «causa di se stesso» e infine come «libertà», oltre che, naturalmente, come «Io».⁷²

⁷¹ Va in questo senso l'osservazione, «di scuola hegeliana», accennata da Cesa, secondo la quale «è l'io finito ... a suggerire la strutturazione dell'io assoluto». Verificheremo ulteriormente, nella prossima parte del nostro lavoro, fino a che punto – con le parole di Cesa – il «parallelismo dinamico» tra l'unità assoluta e l'unità dell'io finito con l'assoluto si sottragga a tale critica e rappresenti il punto di forza peculiare dell'idealismo fichtiano proprio nei confronti della prospettiva hegeliana. Cfr. C. CESA, *J.G. Fichte e l'idealismo trascendentale*, Bologna 1992, pp. 132-139.

⁷² *WdL*, pp. 13-17; pp. 654-658. Già nel periodo jenesi Hegel riconosce il valore e l'opportunità dei termini utilizzati da Fichte e in particolare dell'espressione «Io». Ci pare indicativo il passo della *Fenomenologia*, col quale Hegel precisa che «solo dopo esser giunto al pensiero dell'utilità e, nell'assoluta libertà, aver colto l'esserci come sua volontà, lo spirito trae alla luce il pensiero della sua più interiore profondità, ed esprime l'essenza come Io=Io»; cfr. *Phän*, pp. 430-431; II, p. 300. Sono numerosi i luoghi testuali del periodo di Jena che indicano un'attenzione non secondaria nei confronti della dottrina della scienza. Si tratta di passaggi che legittimano, secondo Kimmerle e riprendendo un'idea di Rosenkranz, a parlare

Questo significa che Hegel intende mantenersi all'interno della prospettiva aperta dalla filosofia trascendentale di Kant e ricollocata da Fichte. I riconoscimenti hegeliani a Fichte rimangono validi e consentono di compiere alcune precisazioni fondamentali per comprendere lo stesso idealismo di Hegel. Con il grado di riflessività in più, rispetto all'impostazione fichtiana, che Hegel persegue mediante la negazione «in sé», egli intende certamente conferire sistematicità e scientificità alla filosofia, ma rispettando le istanze antidogmatiche (contro idealismo e realismo assoluti) individuate da Fichte. Che il rapporto tra essenza e parvenza (tra «fondamento» ed «esistenza») rientri all'interno delle determinazioni dell'essenza (ovvero si costituisca – e mostri i suoi limiti – secondo le proprietà formali di quest'ultima, in quanto co-implicazione di due uguaglianze) rivela quanto sia fuorviante la lettura della filosofia di Hegel come nuovo e ultimo trionfo del positivo sul negativo, della ragione assoluta autoponentesi sul nulla e sul mondo delle *Erscheinungen*. Piuttosto, questa particolare collocazione dell'essenza e la conseguente rielaborazione della domanda su di essa, mostra da un lato la contraddittorietà e l'impossibilità di assolutizzare la ragione, dall'altro la contraddittorietà e l'impossibilità di ottenere una fondazione essenziale restando fermi al determinato, al finito, alla parvenza. La struttura riflessiva immanente all'essenza (e alla parvenza) rivela che assoluto e relativo, infinito e finito, si implicano a vicenda e che soltanto attraversando questa tensione senza sospenderla, questo rapporto potrà configurarsi nella sua corretta unità.⁷³

addirittura di «fichtianesimo» (*Fichteanismus*) di Hegel come «rinnovato orientamento verso Fichte». Limitando poi la considerazione del periodo jenese agli anni 1800-1804, secondo Kimmerle la concezione sistematica hegeliana assume una collocazione intermedia tra Schelling e Fichte, evidente nell'oscillare dell'interesse hegeliano da un lato nei confronti della filosofia della natura (sotto l'influenza di Schelling) e dall'altro nei confronti della filosofia della soggettività (sotto l'influenza della filosofia trascendentale di Fichte). Cfr. H. KIMMERLE, *Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens*, pp. 31 ss. Relativamente al riconoscimento hegeliano della bontà dell'innovazione terminologica da parte di Fichte, il seguente passo delle lezioni berlinesi di storia della filosofia: «Col porre di fronte all'io un altro, io pongo me come non posto ... sicché Fichte, chiamandolo non io, trovò un'espressione felice, adatta e conseguente. Si è trovato molto ridicolo questo io e non io: è un termine nuovo, e perciò a noi Tedeschi sembra molto curioso»; cfr. *VGdPh*, in *W* 20, pp. 396; pp. 351-352 (cfr. anche G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, IX, p. 159).

⁷³ Lo stesso, come vedremo, vale rispetto alle determinazioni di «identità» e «differenza». Valerio Verra a ragione mette in guardia – soprattutto in funzione della discussione contemporanea di queste due categorie, discussione che spesso ha assunto la filosofia hegeliana come punto di partenza – dal sopravvalutare queste determinazioni o, meglio,

Il mantenimento in «contraddizione» del rapporto tra assoluto e coscienziale, tra infinito e fenomenologico, vieta in Fichte due assolutizzazioni che è intenzione anche di Hegel escludere, e che egli esclude anche e soprattutto mediante le determinazioni dell'essenza. L'autonomia dell'essenza come pensiero «in sé e per sé» non rappresenta un'autoreferenzialità assoluta, bensì l'autonomia di una relazione riflessiva che continua a rispondere alla richiesta di fondazione (di «fondamento») da parte dell'esistente (dell'essere determinato). L'imprescindibilità del negativo (della parvenza) per l'affermarsi di ciò che è uguale a se stesso (essenza), compensa la spinta all'assolutizzazione del pensiero in termini schellinghiani, in termini di intuizione intellettuale. La necessità del negativo, dell'altro da sé per affermare se stesso, assicura lo svolgersi del percorso hegeliano da una – per così dire – deriva assolutistica, senza tuttavia comportare una soluzione assolutamente realistica – altrettanto dogmatica. L'esistente connesso riflessivamente al «fondamento» rappresenta il finito in quanto compreso e sollevato nell'«internamento» (*Erinnerung*) della relazione semplice (negazione determinata) che lo identificava immediatamente in quanto tale, in quanto finito.⁷⁴

dal considerarle al di fuori della loro collocazione; cfr. V. VERRA, *Le determinazioni della riflessione nella «Scienza della logica» di Hegel*, in V. MELCHIORRE (ed), *La differenza e l'origine*, Milano 1987, pp. 133 ss.

⁷⁴ La considerazione dell'hegelismo operata dal versante marxista non coglierebbe questo significato dell'operazione hegeliana. Essa gli imputava semplicisticamente di risolversi all'interno di una dimensione puramente astratta che non incideva affatto sul finito. Fa eccezione la corretta collocazione dell'essenza come «fondamento dell'ente» e non come astratta unità autoreferenziale in H. MARCUSE, *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit* (trad. it. *L'ontologia di Hegel e la fondazione di una teoria della storicità*, Firenze 1969, pp. 73-112). Più proficua, da questo punto di vista, l'interpretazione e la ripresa di Hegel all'interno della fenomenologia e dell'ermeneutica; sulla contrapposizione tra marxismo e ermeneutica rispetto all'interpretazione di Hegel, cfr. G. PASQUALOTTO, *Teoria come utopia. Studi sulla scuola di Francoforte (Marcuse-Adorno-Horkheimer)*, Verona 1974. Tuttavia, pur non avendo subito l'opposizione intellettualistica tra fondamento ed esistente, anche l'ermeneutica non ha potuto avanzare nella propria analisi e trovare le proprie soluzioni senza cristallizzare il pensiero di Hegel all'interno di quella opposizione che pure aveva evitato. Non si approfondisce il confronto tra il punto di partenza assunto e il punto di partenza assunto dalla dialettica di Hegel, si riconosce Hegel come tappa fondamentale per la costituzione della propria tematizzazione dell'ente, ma il successivo sviluppo è costretto alla fine a respingere Hegel all'interno della tradizione della vecchia metafisica. Si tratta di un'involuzione interpretativa divenuta quasi paradigmatica, a partire da M. HEIDEGGER, *Hegels Begriff der Erfahrung*, in M. HEIDEGGER, *Holzwege*, Frankfurt a.M. 1950 (trad. it. *Sentieri interrotti*, Firenze 1991⁶), H.G. GADAMER, *Hegels Dialektik*, Tübingen 1971, fino a J. DERRIDA, *Marges de la philosophie*, Paris 1972 (trad. it. *Margini della filosofia*, Torino 1997).

Se prescindiamo dalla dimensione riflessiva in più che, rispetto a Fichte, Hegel ritiene indispensabile nell'articolazione corretta di finito e infinito, il punto di vista offerto e ottenuto come «sapere assoluto» dai due sistemi respinge le medesime opposizioni. La seguente affermazione hegeliana – astratta dal regime di doppia negazione proprio della logica dell'essenza – potrebbe riferirsi esattamente a quanto Fichte intende escludere negando idealismo assoluto da un lato (come se il primo principio della *Grundlage* fosse concepibile a prescindere dalla sua opposizione al Non-io) e realismo assoluto dall'altro (come se il terzo principio della *Grundlage* abbracciasse in sé il valore di verità dell'opposizione assoluta):

«Un partito insiste sulla ricchezza del materiale e sulla intelligibilità; l'altro disprezza, a dir poco, quest'ultima e insiste sull'immediato elemento razionale e divino».⁷⁵

Storicamente, l'idealismo di Fichte e quello di Hegel si configurano entrambi come tentativi di sintesi di due tradizioni che si incontrano nella Germania di fine Settecento, tradizioni che considerate e fatte valere separatamente andrebbero escluse come dogmatiche. Questi estremi tentativi di sintesi non possono dunque che configurarsi come una radicale rielaborazione di elementi che, coinvolti in una nuova configurazione sistematica e fatti interagire secondo nuove logiche, possono risultare inclusi ed esclusi, proprio perché assumono significati nuovi e vengono conservati in articolazioni complessive nuove.

Anche dal punto di vista della dinamica di inclusione ed esclusione emerge la differenza sostanziale tra la filosofia di Fichte e quella di Hegel. Se entrambi i sistemi intendono evitare il dogmatismo dell'assolutizzazione della ragione (idealismo assoluto) e dell'assolutizzazione del reale (realismo assoluto), il maggior grado

⁷⁵ Cfr. la *Prefazione* alla *Fenomenologia* (*Phän*, p. 16; I, p. 11). E ancora, sempre dalla *Prefazione*: «Quando nel conoscere si presuppone alcunché come noto e lo si tollera come tale, si finisce con l'illudere volgarmente sé e gli altri; allora il sapere, senza nemmeno avvertire come ciò avvenga, non fa un passo in avanti, nonostante il grande e incompasto discorrere ch'esso fa. Senza ponderazione, il soggetto e l'oggetto ecc., Dio, la natura, l'intelletto, la sensibilità, ecc., vengono posti a fondamento come noti e come qualcosa che ha valore sicuro, e costituiscono dei punti fissi per l'andata e il ritorno; il movimento scorre su e giù tra questi punti che restano immoti e ne sfiora soltanto la superficie»; cfr. *Phän*, pp. 26-27; I, p. 25. Sulla base di queste considerazioni ci pare cadere la distinzione tra idealismo soggettivo e idealismo oggettivo posta e sfruttata in H. GIRNDT, *Die Differenz des Fichteschen und Hegelschen Systems der Philosophie in der Hegelschen «Differenzschrift»*.

di riflessività delle strutture teoretiche hegeliane consente una rielaborazione e una sintesi di questi due estremi secondo una logica maggiormente comprensiva e inclusiva. Mentre la dottrina della scienza evita l'idealismo assoluto escludendo come 'ineffabile' l'originario ed evita il realismo assoluto riconducendo la natura (il non-io più esteriore) a un'incognita inoggettivabile (a una «X» inconoscibile ma ineludibile), la pretesa di Hegel è di inglobare quegli estremi in un'interazione in cui sia il movimento interno (processo) a preservare dall'indebita valorizzazione dell'uno o dell'altro.

La presenza fichtiana nella dottrina dell'essenza

La prima parte del nostro lavoro ha evidenziato come, attraverso l'analisi delle determinazioni dell'essenza come riflessione, sia possibile anzitutto trovare conferma al valore critico che il movimento di determinazione dell'essenza assume nei confronti dell'impostazione fichtiana. Un tale movimento, che descrive una doppia co-implicazione tra autoriferimento e riferimento negativo all'altro, mantiene implicitamente sullo sfondo – sulla scia del riferimento critico esplicito – la dialettica fichtiana tra io e non-io come principale obiettivo polemico. Sulla base dell'analisi compiuta, non sarà difficile comprendere il passo in più che Hegel ritiene di aver compiuto rispetto all'articolazione fichtiana di questi principî.

Tuttavia, in questa parte, il nostro interesse primario dovrà tendere soprattutto alla verifica della sua sostenibilità e, quindi, dell'efficacia della sua critica. Come precisato all'inizio del nostro percorso, il concetto di critica filosofica implica che essa sia del tutto immanente alla posizione criticata. Affinché si riveli legittima, la critica di una posizione filosofica deve riconoscere e assumere fino in fondo i presupposti sulla base dei quali la posizione criticata si configura. Soltanto in questo modo la critica può riuscire nel suo tentativo, cioè soltanto rintracciando le sue contraddizioni dall'interno, ovvero a partire dalla totale comprensione e accettazione dei presupposti di partenza del sistema che si ritiene infondato. Nel caso particolare della critica hegeliana a Fichte, una tale verifica rimanda innanzitutto alla questione della bontà della comprensione hegeliana della dottrina della scienza. Hegel non avrebbe compreso appieno la dottrina della scienza, nel senso che egli non avrebbe attribuito ai principî il loro esatto significato. Il riconoscimento hegeliano a Fichte di aver correttamente intuito l'assoluto in quanto Io originario,

in realtà rivelerebbe un'incomprensione e un fraintendimento da parte di Hegel. Egli, infatti, avrebbe considerato il primo principio come affermazione, come attualizzazione dell'assoluto, come se questo fosse completamente riducibile alle strutture teoretiche del sapere. In questo modo a Hegel sfuggirebbe un elemento essenziale della filosofia trascendentale, in quanto egli riterrebbe che la posizione iniziale dell'Io sottintenda lo scopo e fondi la possibilità di sviluppare l'identità tra assoluto e pensiero, tra l'autodeterminazione dell'assoluto e l'autodeterminarsi della coscienza reale, concreta. Una tale prospettiva, al contrario, è proprio uno dei fraintendimenti che la dottrina della scienza intende evitare ritenendolo fonte di dogmatismo. L'esposizione delle condizioni di possibilità della coscienza non pretende di esporre le strutture ontologiche dell'assoluto. Piuttosto – utilizzando una terminologia propria del cosiddetto «secondo» o «ultimo» Fichte – la dottrina della scienza pretende di ricostruire, assieme alle condizioni di possibilità della coscienza, le condizioni di possibilità del manifestarsi dell'assoluto, del suo «fenomeno» (*Erscheinung*).

In questa parte del nostro lavoro, prendendo in esame le determinazioni dell'essenza, cercheremo di rintracciare gli elementi utili a rispondere alla seguente domanda: la critica che Hegel muove all'idealismo trascendentale coglie davvero i presupposti della dottrina della scienza oppure rimane esteriore a essa? In altri termini: la critica hegeliana a Fichte mette in luce la contraddittorietà e l'irrisolutezza immanenti alla dottrina della scienza, oppure essa vale soltanto nei confronti di un'immagine derivata e fuorviante dell'idealismo fichtiano, immagine che non rispetta più i presupposti della filosofia trascendentale di Fichte e che, pertanto, obbliga a concludere una sostanziale incomprensione della dottrina della scienza da parte di Hegel?

Cercando di ricostruire i margini della risposta a tali domande – sfrutteremo la consistente presenza di strutture teoretiche tipicamente fichtiane che Hegel rielabora per articolare il determinarsi dell'essenza – potremo anche intravedere il valore critico *ante litteram* della filosofia trascendentale di Fichte nei confronti della filosofia hegeliana. Infatti, poiché Hegel ritiene di poter rielaborare e assumere come propria una *Denkbewegung* che è centrale all'interno dello sviluppo della *Grundlage*, potremo valutare in controluce quali siano le ragioni che, nella prospettiva fichtiana, vietano di aprire la prospettiva in cui la riarticolazione hegeliana si inserisce.

1. *La contraddizione: lo scaturire del «fondamento»*

Rispetto al *modus determinandi* caratteristico della logica dell'essere non si può parlare propriamente di «riflessione». Le determinazioni dell'essere si affermano ponendo in contrapposizione due elementi che mantengono un loro lato di autonomia all'esterno del loro rapporto di reciproca negazione. In questo ambito l'unica accezione di «riflessione» richiama la dimensione della coscienza reale, finita, esteriore. Il passaggio all'essenza rivela il vero concetto hegeliano di riflessione escludendo ogni possibilità da parte della «riflessione *esterna* della coscienza *pensante*, soggettiva».¹ L'esclusione dell'elemento (il «terzo» esterno) sulla base del quale viene tolta la parzialità e la reciprocità della relazione di «negazione determinata», avviene mediante un totale annullamento dei termini della relazione logica. Questi perdono l'ultimo fattore di autonomia, che essi mantenevano al di fuori della loro determinazione reciproca, entrando in un rapporto che Hegel definisce «movimento per cui il nulla torna attraverso il nulla a se stesso».² Il superamento della relatività della logica dell'essere – e del rischio di ricadere in una dimensione legata alla «coscienza pensante», alla riflessione «esteriore», rischio che quella relatività lasciava aperto – si compie a prezzo di una totale neutralizzazione degli opposti e di un completo annullamento della loro indipendenza dalla relazione con l'altro.

La *Logica* di Hegel si emancipa da tale situazione di «pura mediazione» attraverso un movimento di pensiero il cui referente critico – implicito e mai dichiarato – è sempre Fichte. Suddividiamo la nostra analisi prendendo in considerazione innanzitutto le determinazioni essenziali di «identità» e «differenza»; quindi le determinazioni essenziali di «positivo» e «negativo».

a. Identità e differenza

Possiamo risolvere velocemente la questione delle cosiddette «leggi universali del pensiero», ovvero i principî logici di «identità», «differenza» e «contraddizione». La critica si è soffermata molto su questa corrispondenza con i principî della *Grundlage* e con i modi in cui Fichte li ha posti a capo della prima versione della dottrina

¹ Cfr. GW 21, p. 382; pp. 427-428.

² Cfr. GW 11, p. 292; p. 497.

della scienza.³ D'altra parte, quanto abbiamo detto relativamente alla nozione di essenza, è sufficientemente indicativo del senso in cui Hegel ritiene che Fichte abbia considerato e articolato quelle leggi in modo parziale e del tutto insufficiente. Se la polemica contro la filosofia che si esaurisce all'interno della riflessione esteriore (cioè soggettiva) toccava un modo errato di intendere il negare, che non riusciva a riferirsi a se stesso, ora che l'essenza si determina come «uguaglianza con sé» in quanto «negazione di sé», tale riferimento viene recuperato nei confronti di quella «legge» che la filosofia della riflessione tradizionalmente contrappone all'identità. Per porre l'uguaglianza di un termine con se stesso ($A=A$), si deve ammettere la differenza tra le due accezioni del termine posto nella relazione di uguaglianza (il primo A è diverso dal secondo, ovvero $A \neq A$). Anche laddove, pertanto, si tratti dell'identità di un termine con se stesso, l'identità rimane una relazione, la cui riflessività non consente di prescindere dalle diverse occorrenze del termine stesso, e pertanto dalla differenza.

Il risultato, rispetto a Fichte, è ancora una critica di ingiustificata astrazione, di parzialità. Alla nozione di identità, posta a capo della prima esposizione della dottrina della scienza, manca quella riflessione interna o immanente che ne scopre il lato co-implicato, vale a dire la differenza. Il riferimento a Fichte è evidenziato esplicitamente anche dall'accostamento che Hegel compie tra la nozione di «identità» (e di «differenza») e quella del «porre» (e «opporre»). Quella filosofia ritiene, per usare le stesse parole di Hegel,

«che la ragione non sia che un telaio su cui vengano estrinsecamente uniti e intrecciati fra loro l'ordito, in certo modo l'identità, e poi la trama, cioè la differenza; oppure tornando ad analizzare, si tiri fuori a parte l'identità e poi anche si ottenga *daccapo, accanto a quella*, la differenza; crede cioè che si abbia ora un porre come uguale, ora anche, di rimando, un porre come disuguale; un porre come eguale, in quanto si fa astrazione della differenza, un porre come disuguale in quanto si fa astrazione del porre come eguale».⁴

Non avendo Fichte valorizzato la differenza co-implicata dall'identità, Hegel si ritrova nella situazione di dover collocare la critica alla nozione fichtiana di determinazione o limitazione già all'altezza dell'opposizione, ovvero all'altezza del secondo prin-

³ Cfr. M. WETZEL, *Reflexion und Bestimmtheit*, Hamburg 1971, pp. 58 ss., e R. BUBNER, *Innovationen des Idealismus*, Göttingen 1995, pp. 61 ss.

⁴ Cfr. *WdL*, p. 261; p. 458.

cipio. Hegel non critica l'astrazione del «porre» dall'«opporre» (astrazione legittima per Fichte sulla base della comunanza del contenuto) o dal «porre» l'«opporre» (operazione legittima *hegelianamente*, ovvero ammettendo la negazione assoluta). Critica, al contrario, la parzialità di un tale astrarre. Se dal porsi dell'essenza si astrae la proposizione « $A=A$ » (così come, aggiungeremmo noi seguendo Hegel, la proposizione della differenza $A \neq A$) non si ottiene che «l'espressione della vuota *tautologia*».⁵ L'identità come determinazione essenziale (come determinazione della *Logica* hegeliana), al contrario, contiene anche il suo altro.⁶ Formalizzando, $A=A$ perché $A \neq A$:

«Vi è ... nella *forma della proposizione*, in cui è espressa l'identità, *più* che non l'astratta identità; vi è questo puro movimento della riflessione, movimento in cui l'altro si affaccia soltanto come parvenza, come immediato dileguarsi».⁷

Pertanto:

«La differenza è la negatività che la riflessione ha in sé; è quel nulla che vien detto col parlare identico; è il momento essenziale dell'identità stessa, la quale in pari tempo si determina come negatività di lei stessa, ed è diversa dalla differenza».⁸

⁵ Cfr. *WdL*, p. 262; p. 459.

⁶ Così come fatto da F. Longato, potremmo schematizzare distinguendo tra l'identità I_1 come semplice rapporto con sé e l'identità I_2 come autoriferimento mediante l'altro, e analogamente tra la differenza assoluta D_1 e la differenza riflessa D_2 , con I_2 e D_2 che naturalmente vanno a coincidere. Ora, se si astrae da tale riflessione il principio d'identità, non viene evidenziato che un senso della relazione d'identità, ossia I_1 , che non afferma altro che l'uguaglianza di una cosa nei confronti di se stessa; cfr. F. LONGATO, *Essenza e contraddizione in Hegel*, in «Verifiche», X (1981), 1-3, pp. 279-283. Allo stesso modo, relativamente a quello che Fichte chiama «*principio dell'opporre*» ossia « $-A \text{ non} = A$ ». Hegel richiama qui la polemica, già svolta nella *Differenzschrift*, contro la possibilità di esprimere l'assoluto nella forma della proposizione (cfr. dello stesso autore, *Note sul significato del «principio d'identità o di contraddizione» nella formazione del pensiero hegeliano*, in E. BERTI [ed], *La contraddizione*, Roma 1977, pp. 121-160). Già le determinazioni dell'essere implicano il loro passaggio nell'opposto, in modo tale che – con le parole del Verra – «se si fosse formulata una di queste categorie in forma di *Satz*, subito si sarebbe presentato il *Satz* opposto». Ora la possibilità di esprimere il movimento dell'essenza con una proposizione è soltanto apparente e – come nota lo stesso Verra – motivata dalla natura relazionale dell'essenza. In realtà l'essenza si determina attraverso un movimento riflessivo, che come più volte ricordato implica ancora un'opposizione, anch'essa inesprimibile se non attraverso due proposizioni; cfr. V. VERRA, *Lecture hegeliane: idea, natura e storia*, Bologna 1992, pp. 136 ss.

⁷ Cfr. *WdL*, p. 264; p. 462.

⁸ «La differenza ... è il momento essenziale dell'identità stessa, la quale in pari tempo si determina come negatività di lei stessa, ed è diversa dalla differenza»; cfr. *WdL*, p. 265; p. 464.

È chiaro che, nell'ottica hegeliana, la maggior complessità riflessiva che presiede alla co-implicazione di identità e differenza legittimi la sua critica al primo principio della dottrina della scienza.⁹

b. Il positivo e il negativo

Il passaggio dall'essere all'essenza si compie soltanto laddove la riflessione ottiene una solida «base», un «fondamento» che le consenta di uscire da una mediazione astratta (dal «movimento mediante il quale il nulla torna a se stesso») e le consenta di nuovo, su un piano logico completamente rinnovato, di parlare di «realtà» e di «esistenza» (la realtà e l'esistenza del pensiero). Poiché una tale «base» (o «fondamento») rappresenta ciò che viene prodotto dal pensiero stesso, non è possibile, ovviamente, alcun intervento da parte della coscienza finita, del soggetto personale, e una tale produzione deve scaturire dall'interno della relazione riflessiva.

Il termine «scaturire» (*hervortreten*) è molto appropriato.¹⁰ Il pensiero come «fondamento», infatti, viene dedotto nella *Logica*

⁹ Anche valorizzando isolatamente la determinazione logica dell'identità, troveremmo conferma ai risultati ottenuti lungo la prima parte della nostra ricerca. Ciò è comprensibile ancora più chiaramente se seguiamo, come fa D. Henrich, lo sviluppo dell'autocoscienza – nella prospettiva fichtiana – come identità di io-soggetto e io-oggetto. Lungo questa direzione – quella fichtiana – siamo costretti, come bene chiarisce l'autore, a presupporre o 1) l'io che occupa la prima posizione nella relazione io=io, oppure 2) l'uguaglianza del secondo al primo. Dobbiamo cioè fissare o l'io soggettivo o la sua uguaglianza con quello oggettivo, dovendo in ogni caso la coscienza rivolgersi a una delle due parti partendo da sé. Inevitabilmente in entrambi i casi si cade nella necessità di una tale identità, ma identità presupposta. L'autocoscienza fichtiana in questo senso si troverebbe costretta in un circolo, all'interno del quale essa sarebbe obbligata ogni volta a presupporre quella identità senza raggiungerla. Una tale «petitio principii» non garantirebbe alcuna oggettività del sapere, dell'autocoscienza. Riconosciuto tale circolo, sicuramente la dottrina della scienza fichtiana costituirebbe la più coerente e radicale conseguenza di un'autocoscienza così intesa. Ci paiono evidenti il carattere hegeliano e l'origine nella determinazione logica hegeliana dell'identità dell'argomentazione di Henrich. Dire che l'autocoscienza come identità dovrebbe presupporre uno dei due versi di lettura dell'uguaglianza io=io, significa dire che nell'identità è contenuta la differenza. Se ora allarghiamo l'argomentazione di Henrich all'intera *Scienza della logica* e al nostro percorso, vediamo confermato il valore della critica hegeliana che abbiamo sviluppato nella prima parte. La logica dell'essere conduce all'ottenimento delle condizioni che permettono all'autocoscienza di distinguere «l'uguaglianza con sé» e «l'uguaglianza con sé del negativo», in modo tale che la vera identità assoluta possa essere ottenuta con necessità al di là di quella scissione; cfr. D. HENRICH, *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, in D. HENRICH - H. WAGNER (edd), *Subjektivität und Metaphysik. Festschrift für W. Cramer*, Frankfurt a.M. 1966.

¹⁰ Nella traduzione italiana viene utilizzato il termine «sorgere»; cfr. p. 534.

hegeliana mediante la radicalizzazione della riflessione, ovvero del contrapporsi di termini riflessi. Porre e presupporre, identità e differenza, non sono che rapporti di un'unica relazione essenziale, il cui sviluppo dialettico conduce all'«opposizione» (o «contraddizione») tra «positivo» e «negativo». Si tratta di un passaggio di sdoppiamento dell'immediata co-implicazione di identità e differenza. Si tratta, d'altra parte, della specificità delle determinazioni dell'essenza. Se, come detto, un termine può essere posto in uguaglianza con se stesso in quanto è differente da sé, ciò significa che si deve ammettere che il suo opposto possa pretendere per sé la stessa uguaglianza e la stessa immanente differenza. Se $A=A$ perché $A \neq A$ (ovvero perché si può disporre delle due occorrenze di A poste nella relazione di uguaglianza), ora riflessivamente $-A=-A$ perché $-A \neq -A$. In questo intrecciarsi di uguaglianza e disuguaglianza, i due termini sono – sotto determinati aspetti – differenti (il segno «-» non può essere ridotto, e le due co-implicazioni non possono esser fatte coincidere) e identici allo stesso tempo (pre-scindendo dal segno «-» le due co-implicazioni sono sovrapponibili, appunto, identiche), sono cioè confrontabili.¹¹

Ora, l'avere in sé l'altro da parte di entrambi i termini riferiti, li costituisce come intero, li costituisce come «totalità». Ognuno dei due termini mostra di avere in sé la relazione col suo altro. Il momento dell'uguaglianza ha in sé il momento della disuguaglianza e viceversa. Nella prima co-implicazione, infatti, non si può esplicitare l'uguaglianza ($A=A$), senza esplicitare la disuguaglianza ($A \neq A$). Ma, soprattutto, una tale operazione non può essere compiuta senza che nell'altra co-implicazione emerga lo stesso intreccio ($-A=-A$ in quanto $-A \neq -A$). Il rapporto si rivela ora tra due interi, che Hegel chiama «positivo» e «negativo». Questa determinazione va letta al di là del significato comune che intende quei termini secondo un'idea di complementarietà. L'indifferenza tra tali totalità («positivo» e «negativo») non è l'interscambiabilità di due parti entro un unico intero, bensì è l'interscambiabilità tra due interi. Con le parole di Hegel, positivo e negativo sono «momenti assoluti».¹²

¹¹ «La riflessione esterna riferisce il diverso all'eguaglianza e ineguaglianza. Questo riferimento, il *confrontare*, va dall'eguaglianza all'ineguaglianza, e da questa a quella avanti e indietro. Ma questo riferimento, avanti e indietro, dell'eguaglianza e ineguaglianza è estrinseco a queste determinazioni stesse; perciò anche non vengon esse riferite l'una all'altra, ma soltanto ciascuna per sé ad un terzo»; cfr. *WdL*, p. 268; pp. 467-468.

¹² Hegel offre questo riassunto: «Le determinazioni, che costituiscono il positivo e il negativo, consiston dunque in ciò che il positivo e il negativo sono in primo luogo *momenti*

Ora, la posizione di questa «contraddizione» coincide con la sua soluzione, ovvero con la perdita del valore autonomo di positivo e negativo o, meglio, con l'unificazione dei loro valori assoluti, che si scoprono lati di un'unica riflessione. L'interscambiabilità di due interi rivela superflua la considerazione separata dei due elementi. Con le parole di R. Milan:

«1) gli opposti sono indipendenti e escludentisi reciprocamente, perché 2) sono in se stessi determinati uno come positivo e l'altro come negativo; ma questa loro determinatezza rispettiva è possibile solo in quanto 3) ciascuno abbia in se stesso la relazione al suo altro momento. Togliamo il termine medio e avremo la «contraddizione»: ogni termine contiene ed esclude il suo opposto sotto il medesimo riguardo, costituito dalla conservazione della propria indipendenza».¹³

È il superamento dell'indipendenza di questi relati che viene definito da Hegel «fondamento». Con questa determinazione egli non intende affatto l'isolamento di un'unità essenziale, assoluta, ovvero la definizione di un fondamento in sé conchiuso. Egli intende, piuttosto, l'esclusione della possibilità che la riflessione possa di nuovo perdersi all'interno di uno spazio teoretico in cui due elementi contrappongono esteriormente, l'uno all'altro, la propria identità (e la propria differenza). Per «contraddizione che si risolve» Hegel intende, in altri termini, l'ottenimento di un punto-limite in cui ogni relato contiene ed esclude il proprio opposto sotto il medesimo riguardo.¹⁴

assoluti dell'opposizione; il lor sussistere è inseparabilmente un'unica riflessione; è un'unica mediazione, quella in cui ciascuno è mediante il non essere del suo altro, e quindi mediante il suo altro ossia il suo proprio non essere. – Così il positivo e il negativo sono in generale *opposti*; ossia *ciascuno* è soltanto l'opposto dell'altro ... *In secondo luogo* ... entrambi i lati son semplicemente diversi, ... quindi a ciascun lato compete bensì una delle determinatezze di positivo e negativo, ma queste possono essere scambiate ... Se non che *in terzo luogo* il positivo e il negativo non son soltanto un posto, né semplicemente un indifferente, ma il loro *esser posto* o il *riferimento all'altro in una unità, che essi stessi non sono, è ripreso* in ciascuno»; cfr. *WdL*, pp. 273-274; pp. 474-475. Su questi tre caratteri che contribuiscono alla definizione della nozione hegeliana dell'opposizione, cfr. S. LANDUCCI, *La contraddizione in Hegel*, Firenze 1978, pp. 63-73. Discuteremo più avanti l'avvicinamento che l'autore brevemente compie con l'opposizione all'interno della *GWL* di Fichte.

¹³ Cfr. R. MILAN, *Il concetto di contraddizione nella «Scienza della logica»*, in E. BERTI (ed), *La contraddizione*, p. 169.

¹⁴ Hegel ritiene che il fondamento rappresenti – detto con le parole di S. Landucci – il superamento della «forma antinomica» della contraddizione stessa, così come emersa con l'opposizione, dunque con il riflettersi esteriore di positivo e negativo. Non viene superato il rapporto contraddittorio in senso transcategoriale, vale a dire il rapporto, nel caso della logica dell'essenza, tra autoriferimento a sé e autoriferimento a sé da parte del negativo. Cfr. S.

La «realtà» e l'«esistenza» ottenute dalla relazione essenziale, emancipano in questo modo l'essenza dalla dimensione di astratta autoreferenzialità definita come il «ritorno del nulla mediante il nulla». Mediante le nozioni di «realtà» e «esistenza», Hegel può dire di aver «ristabilito» il rapporto con l'essere: la cosa (il suo fondamento) è, e la sua parvenza, il suo fenomeno, 'esiste'.¹⁵ Tuttavia il fondamento rimane una determinazione dell'essenza, una determinazione riflessiva.

Queste pagine hegeliane sulla contraddizione, come quelle relative a identità e differenza, sono state al centro di lunghe discussioni, sulla natura contraddittoria delle cose, sul superamento della logica legata al principio aristotelico di non contraddizione, sul significato critico nei confronti della prospettiva marxista. Noi ci limitiamo, invece, a precisare che il «risolversi» della contraddizione, così come le determinazioni di identità e differenza, non emancipano il pensiero dalla limitatezza dell'essenza. Un tale rapporto presenta ancora (potremmo dire anche che subisce) la riflessività e l'ambivalenza proprie delle determinazioni dell'essenza. Che la contraddizione sia proprietà della «cosa», significa soltanto e innanzitutto che essa rimanda a un fondamento altrettanto contraddittorio, a un'essenza concepibile soltanto in modo altrettanto dinamico. Il vero risultato del «risolversi» della contraddizione non consiste tanto nella scoperta della contraddittorietà del fondato, quanto piuttosto nella

LANDUCCI, *La contraddizione in Hegel*, Firenze 1978, pp. 63-73 e 79-100, di cui discuteremo più avanti l'avvicinamento compiuto con l'opposizione all'interno della *GWL* di Fichte, e K. DÜSING, *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, pp. 213-227. Se si tiene conto di questa distinzione, non soltanto il movimento di determinazione delle essenzialità risulta più chiaro al di là delle suddivisioni hegeliane in paragrafi, ma si comprende anche la ragione della diversa suddivisione di queste determinazioni nella *Logica* dell'*Enciclopedia*, dalla quale scompare la contraddizione. Infatti in quest'ultima suddivisione, la contraddizione viene – per così dire – spartita tra l'opposizione (contraddizione posta) e il fondamento (in cui la contraddizione si risolve) senza costituire un paragrafo a sé stante. Sulla base di queste osservazioni, ci pare di poter condividere il giudizio del Landucci secondo il quale relativamente alla questione sulla contraddizione «l'esposizione dell'*Enciclopedia* risulta preferibile all'altra, per quanto riguarda le determinazioni della riflessione» (p. 80).

¹⁵ «Qui la mediazione, come ritorno a sé attraverso la negazione, è sparita ... Il movimento della cosa, di esser posta *da un lato dalle sue condizioni*, e dall'altro lato dal suo fondamento è soltanto lo *sparire della parvenza della mediazione*. L'esser posto della cosa è con ciò un *sorgere*, il semplice mettersi in mostra *nell'esistenza*, un puro movimento della cosa a se stessa. Quando si son verificate tutte le condizioni di una cosa, essa entra nell'esistenza. La cosa è, prima che esista, e precisamente è in primo luogo come essenza, o come incondizionato; secondariamente ha un esserci, ossia è determinata, e questo nell'accennata doppia maniera, da un lato nelle sue condizioni, dall'altro lato nella sua ragion d'essere»; cfr. *WdL*, pp. 320-321; pp. 533-534.

scoperta della contraddittorietà del «fondamento», nel rifiuto di una nozione di «fondamento» come unità indifferenziata, metafisica, racchiusa nella sua perfezione, in sé stabile:

«Le cose finite nella loro indifferente molteplicità consistono quindi in generale nell'esser contraddittorie in se stesse, *nell'esser rotte in sé e nel tornare al loro fondamento*. – Come si vedrà più innanzi, la vera conclusione da un essere finito e accidentale a un essere assolutamente necessario non sta nel concludere a questo assolutamente necessario partendo dal finito e accidentale come da un *essere che si trovi a fondamento* e vi rimanga, ma sta ... nel concludere a quell'assolutamente necessario movendo da un essere soltanto caduco, *contraddicentesi in se stesso*; o meglio sta nel mostrare che l'essere accidentale torna in se stesso nel suo fondamento, dove si toglie, – nel mostrare inoltre che con questo tornare cotesto essere pone il fondamento soltanto in modo che fa anzi di se stesso il posto».¹⁶

A seguito dell'ottenimento di una tale «realtà» – e proprio sulla base di tale risultato – le determinazioni logiche dell'essenza devono riconsiderare il movimento riflessivo che innerva il suo apparire. Deve ricominciare l'analisi del riferimento a sé come uguaglianza (essenza) mediante il proprio negativo (mediante la parvenza), riflessività ben lungi dall'essere stata superata. Una tale riconsiderazione occuperà la seconda e la terza sezione della logica dell'essenza. Potremmo dire che il movimento riflessivo che ha condotto l'essenza dall'essere pura parvenza alla sua «esistenza» o «realtà», emancipandola dall'essere «movimento del nulla mediante se stesso», anticipa e prefigura astrattamente l'intero movimento di autoriflessione proprio dell'essenza: sulla base del «fondamento» ottenuto, infatti, la seconda sezione esibirà l'essenza in quanto «apparenza», mentre la terza sezione l'essenza in quanto «realtà».¹⁷

Se guardiamo ora a Fichte sembrerebbe semplice vedere come Hegel continui qui a riferirsi a strutture proprie della *Grundlage*. «Porre» e «presupporre» richiamano – anche linguisticamente – gli atti assoluti che costituiscono i principî. È addirittura scontato notare, al di là della rielaborazione hegeliana, l'associazione della

¹⁶ Cfr. *WdL*, pp. 289-290; pp. 494-495.

¹⁷ Ovviamente – è bene precisarlo – non si tratta della «realtà» o dell'esistenza in senso empirico, né – lo ribadiamo – del «fondamento» o dell'essenza in termini di identità assoluta. Come visto riportando il passo hegeliano sulla contraddittorietà delle «cose» e del loro «fondamento», realtà qui significa che la domanda sull'essenza si è ricongiunta con la domanda sul «fondato», sull'esistente. Secondo le caratteristiche formali delle determinazioni dell'essenza, le due prospettive, che implicano ognuna una contrapposizione, non possono essere divise, considerate separatamente, né essere sovrapposte in modo tale che la domanda sul finito sia immediatamente domanda sul suo fondamento.

discussione delle leggi del pensiero alle leggi logiche affiancate ai principî. Anche rispetto a queste forme della riflessione, ci pare che il valore della critica hegeliana rimanga identico e venga sviluppato mantenendo sullo sfondo lo schema fichtiano. Come si è detto, il riferimento hegeliano alla *Grundlage* 1794-1795 – riferimento che continua ben oltre il confronto instaurato da Hegel con la determinazione della «parvenza» – mostra come il raddoppiamento del rapporto di negazione all'altezza dei primi due principî conduca a una integrazione della loro portata riflessiva e, dunque, consenta di vedere in controluce la parzialità dell'impostazione fichtiana.

In realtà, la nozione hegeliana di positivo e negativo si riferisce qui a un altro luogo – peraltro decisivo – della *Grundlage*. Hegel si serve di un'immagine geometrica per esemplificare il rapporto di indifferenza che distingue i termini della relazione tra io e non-io finiti.¹⁸ La stessa immagine si ritrova, all'interno della *Grundlage*, riguardo al carattere di determinazione reciproca proprio della deduzione avviata dai principî, e ciò rivela che l'obiettivo hegeliano non è qui principalmente la dialettica tra i primi due principî. L'immagine geometrica in questione è l'immagine di un asse cartesiano, la raffigurazione grafica del sommare e del sottrarre. Come abbiamo già notato, il positivo e il negativo in Hegel si mostrano «in sé», ovvero si affermano come «momenti assoluti», quando si considerino come interi opposti indifferenti l'uno all'altro. Nell'immagine geometrica della somma e della sottrazione, rimane sì indifferente, come in Fichte, quale direzione prendere come positività o negatività, ma accanto a tale indifferente reciprocità, la somma evidenzia un'indipendenza immanente del positivo e del negativo rispetto alla reciprocità e all'indifferenza del verso in cui prendere il valore positivo o negativo. Infatti «8 - (- 3)» – è questo l'esempio scelto da Hegel stesso – presenta un valore negativo che si sottrae all'indifferenza con la quale si fissa il valore dei due addendi che entrano in relazione. Rimane indifferente la direzione lungo la quale stabilire negatività e positività, ma all'interno di una tale scambievolezza emerge l'indipendenza e il carattere assoluto di positività e negatività.¹⁹

¹⁸ Cfr. *WdL*, p. 275 ss.; pp. 477 ss.

¹⁹ Con Wetzel, che utilizza felicemente il termine «dualità» (*Zweiheit*) per indicare non solo la relazione essenziale bensì pure la natura dei termini riferiti, diremo che indifferente è la dualità essenziale, non le dualità che rappresentano negativo e positivo; cfr. M. WETZEL, *Reflexion und Bestimmtheit in Hegels Wissenschaft der Logik*, pp. 79-80.

In Fichte, il rapporto tra positivo e negativo delinea un'opposizione che non può mai rappresentare il rapporto tra due totalità: essi sono le parti in cui si divide la totalità del reale sulla base della necessità del limite affermata dal terzo principio. In questo modo, l'opposizione tra io e non-io finiti non può che essere relativa, per l'appunto, limitata.²⁰

A dire il vero, tuttavia, alla fine della parte teoretica Fichte, ridiscutendo le sintesi fin lì ottenute, delinea un'opposizione e pone le basi per una sintesi più radicali, tanto che i termini qui riferiti rappresentano delle «totalità». Quella discussione si riferisce ai concetti di causalità e sostanza, ma si inserisce in un orizzonte più ampio, che coinvolge l'intero percorso fin lì seguito, e che porta alla deduzione della facoltà fondamentale dell'io teoretico, l'immaginazione produttiva. Si tratta di una discussione che esplicita e affronta la contraddizione fondamentale tra Io originario e io finito.²¹

La soluzione fichtiana, pur inserendosi in uno spazio teoretico che ammette un rapporto di determinazione reciproca tra io e non-io, è radicalmente diversa da quella hegeliana. Fichte richiama (come all'altezza dei principî) l'opposizione di forma e contenuto. Relativamente alla forma

«Se A è posto come totalità assoluta B è escluso dalla sfera di esso e posto nell'indeterminata ma determinabile sfera di B. – Reciprocamente appena B è posto A è escluso dalla totalità assoluta».²²

²⁰ Cfr. J. WIDMANN, *J.G. Fichte. Einführung in seine Philosophie*, pp. 58 ss.

²¹ Landucci giustamente colloca a quest'altezza della GWL di Fichte l'avvicinamento critico con la nozione hegeliana di opposizione. È a questo punto della prima serie deduttiva che Fichte infatti recupera un'opposizione tra io e non-io che rappresentano attività e negatività al di là di ogni possibile reciprocità, vale a dire come totalità; cfr. in particolare GWL, pp. 346 ss.; pp. 158 ss. Landucci nota giustamente che questo passaggio segna il superamento della concezione matematica dell'opposizione tra io e non-io così come esplicitamente introdotta da Fichte con la prima categoria, cioè con la determinazione reciproca (p. 66). Tuttavia egli non approfondisce la contrapposizione con Hegel, così come noi faremo nel seguente paragrafo, limitandosi a notare come quel passaggio fichtiano giunga a negare la «positività del termine negativo» (p. 72). Cfr. S. LANDUCCI, *La contraddizione in Hegel*. All'interno di questo scambio si evidenziano, sia pur con le distinzioni che abbiamo già precisato e che di nuovo preciseremo, tutti e tre i caratteri dell'opposizione hegeliana: la co-implicazione tra le due totalità nella condizione posta da Fichte secondo la quale «Il determinabile deve essere determinato dal determinato; il determinato dal determinabile» (cfr. GWL, p. 346; p. 164); l'indifferenza, «poiché io posso benissimo partire dal suo termine opposto; e allora proprio quel termine che prima era essenziale, assodato, fissato è contingente» (cfr. GWL p. 350; p. 168); e infine il terzo aspetto, cioè l'essere ognuno dei termini totalità, anche se non concepiti in modo riflessivo come in Hegel.

²² Cfr. GWL, p. 342; p. 161.

Rispetto al contenuto riappare lo squilibrio a favore della totalità di «ciò che si pone». Infatti, «se B deve essere escluso, allora la sfera di A riempie la totalità; se al contrario B deve essere posto» esso non rappresenta la totalità, bensì «entrambe le sfere, quella di B e quella di A, riempiono la totalità».²³ Se si valorizza la forma dello scambio, A e B si escludono reciprocamente e l'uno, oppure l'altro, rappresenta la totalità; se si valorizza il contenuto dello scambio, la totalità è «riempita» da A oppure da A+B. La sintesi (ogni atto conoscitivo) scaturisce trascendentalmente proprio da tale squilibrio, che nasce dalla radicalizzazione del rapporto tra coscienza e oggetto. Una tale radicalizzazione conduce a riconsiderare, accanto all'opposizione ideale di io e non-io, la condizione dell'unità della coscienza (primo principio). Vagliati tutti i modi possibili (categorie) del rapporto tra io e non-io finiti, non rimane che accostare allo «scambio» un elemento che mantenga «la totalità in entrambi i riguardi ... totalità», ma che allo stesso tempo rappresenti una «nota per cui esse possano distinguersi fra di loro». La stessa situazione che induce Hegel a superare la necessità del «terzo» per distinguere tra positivo e negativo, induce Fichte a ribadire l'inevitabilità.²⁴ Gli opposti non sono senza ciò che si pone; ma ciò che si pone non può essere «distrutto», ridotto, e il terzo termine sintetico diventa necessario: «senza infinità non v'è limitazione; senza limitazione non v'è infinità; infinità e limitazione sono unificate in un solo e medesimo termine sintetico».²⁵

La contraddizione – per così dire – asimmetrica tra due «totalità», consente di dedurre il fondamento dell'io teoretico, ma non si riproduce in esso, non si riflette in esso, non diventa carattere costitutivo del reale, dell'esistente, bensì della domanda filosofica su di essa. Il problema qui non è la contraddittorietà del reale e dell'«Horror», che solitamente se ne ha, richiamato da Hegel.²⁶ Dal

²³ Cfr. *GWL*, p. 343; p. 161.

²⁴ Nel caso contrario «l'intero scambio postulato è allora impossibile, poiché allora la totalità è una e non c'è che un solo termine dello scambio; quindi, in generale, non c'è scambio»; *GWL*, p. 343; p. 161. Per l'approfondimento analitico di questi passaggi, fondamentali per il movimento complessivo della *Grundlage*, e per la loro opportuna discussione in funzione dei principi, rimandiamo a W. CLASS - A. SOLLER, *Kommentar zu Fichtes «Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre»* («Fiche-Studien-Supplementa», 19), Amsterdam - New York 2004, pp. 264 ss.

²⁵ *GWL*, p. 358; p. 175.

²⁶ Una tale critica viene esplicitamente rivolta da Hegel anche all'idealismo trascendentale; cfr. la nota che Hegel fa precedere al paragrafo «L'azione reciproca delle cose», *WdL*, pp. 331-332; pp. 547-549. Al di là del riferimento critico, è rilevante notare, tuttavia,

versante fichtiano, di fronte a queste determinazioni hegeliane, la questione, piuttosto, riguarda nuovamente la possibilità stessa del pensiero di riassumere in sé un'opposizione tra totalità e il rischio di una sua autoreferenzialità del tutto dogmatica. A fronte delle difficoltà della dottrina della scienza di coniugare un rapporto di determinazione reciproca tra io e non-io con il primato della posizione, emergono anche le difficoltà di un pensiero che riflettendo su se stesso rischia di oggettivare l'assoluto (idealismo assoluto).

2. *Nulla, substrato e immaginazione. La dottrina hegeliana dell'essenza e la dottrina della scienza di Fichte*

Così come la determinazione della contraddizione in quanto «fondamento» chiude lo sviluppo delle essenzialità come prima sezione della logica dell'essenza (che finalmente appare, si manifesta come 'esistente'), allo stesso modo la nota polemica contro il principio di non contraddizione si affianca e completa la polemica contro l'approccio intellettualistico di ogni filosofia che veda nelle determinazioni di identità, differenza e contraddizione, i principi primi della filosofia. Sicuramente una tale polemica è del tutto riferibile alla prima parte della *Grundlage* fichtiana.²⁷

la consistente ripresa da parte di Hegel delle nozioni di queste pagine della *Grundlage*. L'affrancamento della relazione tra essenza e parvenza dalla situazione di pura (e astratta, vuota) mediazione è definito da Hegel, come detto, un sorgere del «fondamento». Hegel privilegia il verbo *hervortreten*, Fichte nello stesso senso *entstehen* oppure *sich ergeben*. Si veda, ad esempio, il seguente passo fichtiano: «Il fondamento di conciliazione (*Vereinigungsgrund*) ... si presenterà (*wird sich ergeben*) senza alcun nostro intervento arbitrario»; *GWL*, p. 316; p. 136. «Relazione fondamentale» (*Grundbeziehung*) richiama nozioni usate da Fichte alla fine della parte dedicata al sapere teoretico, e anche Hegel riferisce tale nozione all'esito del risolversi della «lotta» (*Kampf*) – altro termine in comune – di due totalità contrapposte, della contraddizione. La stessa nozione di «essenza», che si trova nella parte della *Grundlage* qui ripercorsa e criticata da Hegel, potrebbe avere un'origine fichtiana. Gli esempi possibili sono numerosi. È probabile che Hegel qui, nella *Logica*, riprenda alcuni passaggi della *Differenzschrift* cui farà esplicito riferimento poco dopo. Si confrontino ad esempio i seguenti passi. Nella *Differenzschrift*, rispetto ai primi due principi della *Grundlage*, Hegel scrive: «Entrambi i principi sono principi di contraddizione, ma in senso inverso. Il primo, il principio di identità, dice che la contraddizione è = 0; il secondo, in quanto viene riferito al primo, dice che la contraddizione è altrettanto necessaria quanto la non-contraddizione.»; cfr. *Diff.* p. 25; p. 29. Nelle pagine della *Logica* si legge: «Questo incessante sparire dei contrapposti in loro stessi è la propria unità, che viene ad essere mediante la contraddizione. Essa è lo zero»; cfr. *WdL*, p. 280; p. 483.

²⁷ In generale le essenzialità assumono un valore critico che coinvolge certamente la filosofia classica non meno che il razionalismo del Settecento e le *Reflexionsphilosophien*.

Tuttavia, come abbiamo evidenziato relativamente alla determinazione logica dell'opposizione tra positivo e negativo, le essenzialità presentano un valore critico sostanziale soprattutto relativamente allo sviluppo che quei principî, in Fichte, trovano nello svolgersi della riflessione filosofica tra io e non-io e che è stato riconosciuto da Hegel come il primo tentativo di conferire alla filosofia la coerenza e la dignità di scienza. In particolare si è visto come la nozione hegeliana di riflessione si affianchi criticamente allo sviluppo della determinazione reciproca tra io e non-io lungo la prima serie deduttiva. Il valore di queste pagine per la concezione e lo sviluppo hegeliani della logica è di importanza fondamentale e la corrispondenza coi termini e i passaggi conclusivi della prima serie della dottrina della scienza fichtiana è pressoché diretta. Si consideri soltanto, sempre a proposito della *Grundlage*, il seguente esempio:

«perché e in quanto i termini dello scambio reciprocamente si tolgono, essi sono essenzialmente opposti. L'effettivo togliersi reciproco (*das wirkliche gegenseitige Aufheben*) determina l'ambito dell'opposizione essenziale (*des wesentlichen Entgegenseyns*) ... dal togliere presente si potrebbe certo concludere ad un essere-opposto essenziale, ma non viceversa dall'esser-opposto essenziale al togliersi del presente ... Lo scambio è determinato dall'attività – vuol dire: la *mediatezza* del porre (della quale qui propria-

Sul riferimento esplicito a Leibniz cfr. E. FLEISCHMANN, *La science universelle ou la logique de Hegel* (trad. it. *La Logica di Hegel*, pp. 129 ss.). Sul rapporto delle determinazioni della riflessione con la filosofia classica e in particolare con Aristotele – sempre su un piano generale – ci pare condivisibile la proposta interpretativa di Günther, quando sostiene che la critica hegeliana alle cosiddette leggi del pensiero mira in realtà a colpire la tradizione logica, e anche quella aristotelica, per quanto essa finisca col richiamarsi a una logica del puro essere, la cui immediatezza mortificherebbe il pensiero come vero momento di mediazione. In questa sorta di razionalità prekantiana che l'autore definisce «sistema transclassico», ricadrebbero pure Fichte e Schelling; cfr. G. GÜNTHER, *Grundzüge einer neuen Theorie des Denkens in Hegels Logik*, in particolare pp. 33-107. Tuttavia, che il bersaglio critico – principale anche se, per così dire, latente – sia qui Fichte, risulta evidente dal richiamo hegeliano della polemica contro la forma proposizionale per esprimere l'assoluto. Relativamente alla contraddizione e al principio che la logica tradizionale le associa Hegel scrive che è «uno dei pregiudizi fondamentali della vecchia logica e dell'ordinaria rappresentazione, che la contraddizione non sia una determinazione altrettanto essenziale ed immanente quanto l'identità. Invece, quando si dovesse parlare di un ordine di precedenza e si dovesse tener ferme le due determinazioni come separate, bisognerebbe prendere la contraddizione come la più profonda e la più essenziale. Poiché di fronte a essa l'identità non è che la determinazione del semplice immediato, del morto essere; la contraddizione invece è la radice di ogni movimento e vitalità; qualcosa si muove, ha un istinto e un'attività, solo in quanto ha in se stesso una contraddizione»; cfr. *WdL*, p. 286; pp. 490-491. Questo passo ci pare riferito principalmente al primato fichtiano del momento tetico rispetto alla contraddizione espressa nella *Grundlage* con il terzo principio.

mente si tratta) è la condizione e il fondamento del fatto che l'opposizione essenziale e il togliere reale sono affatto una sola e medesima cosa; essere opposto e togliere sono identici». ²⁸

Al di là della sorprendente e strettissima vicinanza terminologica, si intravede qui di nuovo la differenza che contraddistingue le due posizioni. ²⁹ La contraddizione tra reale e ideale è irriducibile: la sintesi reale è fondata sull'opposizione ideale di Io e Non-io, non la riduce e pertanto rimanda a una ragione superiore nella quale disloca il fondamento di ogni opposizione reale. In funzione di tale irriducibile contraddizione, la realtà, il fattuale, viene considerato in una prospettiva diversa, in una prospettiva regolata dalla necessità di dover tendere al fondamento assoluto. In Hegel, al contrario, è la stessa contraddizione («che si risolve») a costituirsi quale fondamento, ma seguiamo ancora il ragionamento fichtiano.

In queste pagine, alla fine della deduzione puramente filosofica, Fichte compie alcune importanti distinzioni relativamente all'intera ricerca fin lì condotta:

«Prima della sintesi essi [gli opposti] sono semplicemente opposti e null'altro: l'uno è ciò che l'altro non è; e l'altro è ciò che l'uno non è; essi designano una pura relazione (*ein bloßes Verhältniß*) e null'altro. Essi sono alcunché di negativo e assolutamente nulla di positivo ... Essi sono un puro pensiero (*ein bloßer Gedanke*) senza alcuna realtà; e per di più il pensiero di una pura relazione».

E ancora:

«Certamente noi non avremmo affatto potuto intraprendere tutte le ricerche sin qui eseguite senza una benefica illusione dell'immaginazione (*Einbildungskraft*) che senza accorgersene sottoponeva un sostrato (*Substrat*) a quei termini puramente opposti; noi non avremmo potuto pensare su di essi, poiché essi erano assolutamente nulla e sul nulla non si può riflettere». ³⁰

²⁸ Cfr. *GWL*, pp. 330-331; pp. 149-150.

²⁹ Sul piano terminologico, oltre alla connessione tra le nozioni di «contraddizione» o «opposizione» e «fondamento», si noti l'utilizzo fichtiano dei termini «mediatezza», «togliere», «togliersi reciproco», ma soprattutto dell'espressione «opposizione essenziale»; cfr. anche *supra*, nota 21.

³⁰ Cfr. *GWL*, pp. 366-367; p. 183. Sul ruolo sistematico dell'azione dell'immaginazione produttiva, che – come già notato – costituisce una svolta fondamentale all'interno della prima dottrina della scienza, rimandiamo a G. DUSO, *Absolutheit und Widerspruch in der GWL*, in E. FUCHS - I. RADRIZZANI (edd), *I. Der Grundsatz der ersten Wissenschaftslehre Fichtes. II. Der Stand der Fichte-Forschung. Tagung des Internationalen Kooperationsorgans der Fichte-Forschung in Neapel, April 1995*, pp. 145-157, e ad A. PHILONENKO, *Strutture della «Dottrina della scienza 1794-1795»*, in A. MASULLO - M. IVALDO (edd), *Filosofia trascendentale e destinazione etica. Indagini su Fichte*, Milano 1995, pp. 63-79.

Evidenziamo alcuni aspetti. Prima della sintesi, vale a dire prima della deduzione dell'immaginazione, gli opposti sono soltanto qualcosa «di negativo», sono una «pura relazione». La ricerca stessa non avrebbe potuto essere svolta senza l'azione della facoltà fondamentale dell'io teoretico, che «sottoponeva un sostrato a quei termini puramente opposti». L'avvicinamento critico delle prime pagine della logica hegeliana dell'essenza con la prima esposizione della dottrina della scienza di Fichte tocca il massimo punto di tensione e ottiene compiutezza, non appena si riporti e si confronti un passo del testo hegeliano del paragrafo dedicato al «fondamento»:

«La riflessione è la *pura mediazione* in generale, il fondamento è la *mediazione reale* dell'essenza con sé. Quella, il movimento per cui il nulla torna attraverso il nulla a se stesso, è il suo *proprio* apparire in un *altro*; ma siccome l'opposizione in questa riflessione non ha ancora alcuna indipendenza, così né quel primo, quello che appare, è un positivo, né l'altro, in cui esso appare, è un negativo. Ambedue son substrati (*Substrate*) e propriamente solo dell'immaginazione (*Einbildungskraft*); non sono ancora il lor proprio riferirsi a se stessi. La mediazione pura è soltanto *puro riferimento*, senza i riferiti. La riflessione determinante pone bensì degli identici con sé, ma che in pari tempo però non son altro che *relazioni determinate*. Al contrario il fondamento è la mediazione reale, perché contiene la riflessione come tolta; è l'essenza che *attraverso al suo non essere torna in sé e si pone*». ³¹

Il «fondamento» rappresenta la figura logica che risolve la situazione di astratta autoreferenzialità definita da Hegel «ritorno del nulla al nulla mediante se stesso». Se la parvenza segna l'accedere del pensiero all'interno di uno spazio teoretico di riflessione tanto assoluta quanto astratta, il fondamento ne rappresenta l'uscita e l'avveramento.³² Esattamente come il movimento che in Fichte si

³¹ Cfr. *WdL*, p. 292; p. 497.

³² Basterà qui soltanto ricordare un passo della *Logica* hegeliana che spiega ulteriormente il movimento riflessivo come «*movimento dal nulla al nulla*» in relazione alla mancanza di substrato: «Questa uguaglianza con sé o *immediatezza* non è quindi un *primo* da cui si cominci e che passi nella sua negazione, né è un essente substrato che si muova attraverso alla riflessione, ma l'immediatezza è solo questo movimento stesso»; cfr. *WdL*, pp. 249-250; p. 444. Ottenuta l'essenza come fondamento Hegel scrive: «L'essenza ha una forma e delle determinazioni di essa. Solo come fondamento l'essenza ha una stabile immediatezza, ossia è *substrato*. L'essenza come tale è uno stesso colla sua riflessione, ed è indistintamente il movimento stesso di questa. Non è quindi l'essenza che lo percorre; e l'essenza non è nemmeno quello, da cui esso comincia come da un primo. Questa circostanza rende difficile l'esposizione della riflessione in generale; poiché non si può propriamente dire che l'essenza rientri in se stessa; l'essenza pare in sé, perché non è né *avanti* né *dentro* il suo movimento, e questo non ha base alcuna su cui scorra. Un riferito sorge nel fondamento solo dietro il momento della riflessione tolta. Ma l'essenza come il substrato riferito è l'essenza

articola come momento puramente ipotetico, l'essenza ottiene – per così dire – esistenza e consistenza logica grazie all'immaginazione produttiva. Non che in Hegel l'immaginazione produttiva – come preciseremo ancora – intervenga all'interno dell'itinerario logico compromettendone l'oggettività, l'assolutezza. Nella *Logica* hegeliana l'esplicitazione dell'azione di quella facoltà ne stabilisce la necessità, ma soltanto affinché vi sia un sostrato che sorregga quel puro movimento di pensiero per la sua esposizione (per la sua *Darstellung*). Con l'ottenimento del fondamento questa necessità viene superata e, dunque, il suo intervento risulta momentaneamente indispensabile per l'esposizione.

Prima di ricordare e porre di nuovo le distinzioni richieste dall'avvicinamento compiuto, riassumiamo schematicamente gli elementi che ci consentono di concludere che la prima parte della dottrina dell'essenza costituisce un rispecchiamento hegeliano nella riflessione «puramente filosofica» della *Grundlage* di Fichte.

1) L'opposizione che consente la deduzione dell'immaginazione produttiva è tra totalità, e dà luogo a una contraddizione dalla quale scaturisce il fondamento dell'io teoretico.

2) Prima della sintesi, vale a dire prima della deduzione della facoltà immaginativa, gli opposti sono soltanto qualcosa «di negativo», sono una «pura relazione».

3) La ricerca stessa non avrebbe potuto essere svolta senza l'intervento di tale facoltà, che sottopone un substrato a quei termini puramente opposti.

Alla fine della prima sezione della logica hegeliana dell'essenza ritroviamo gli stessi elementi che caratterizzano la conclusione della prima serie deduttiva della *Grundlage*.

1) Con l'instaurarsi dell'essenza il pensiero si afferma «in sé e per sé», ma un tale passaggio avviene a prezzo di un totale annullamento dell'autonomia dei termini contrapposti: l'opposi-

determinata; a cagione di questo esser posto essa ha essenzialmente in lei la forma»; cfr. *WdL*, p. 295; pp. 500-501. Si chiude così una sottosezione del movimento della dottrina dell'essenza lungo il quale l'essenza è «pura mediazione», movimento dal nulla al nulla. U. Richli vede nel «fondamento» il passaggio che completa il «teorema della negazione». L'autoriferimento della negazione verrebbe portato a termine attraverso tre gradi: 1) la negazione come trapassare della prima determinazione positiva (la negazione determinata cioè che muove la logica dell'essere); 2) la negazione come «trasformazione senza sostrato» e infine 3) la negazione come autoriferimento della negazione; cfr. U. RICHLI, *Form und Inhalt in G.W.F. Hegels Wissenschaft der Logik*, pp. 87 ss.

zione di sé (essenza) con l'altro (parvenza) avviene all'interno di sé (totalità).

2) Prima del sorgere del fondamento, la relazione essenziale è relazione pura, è «movimento dal nulla al nulla», è – come più volte notato – pura mediazione.

3) L'immaginazione agisce lungo il movimento che conduce l'essenza al suo «fondamento» (*Grund*), fornendo quel «substrato» (quella «realtà») annullato col passaggio dal primo al secondo ambito logico.³³

Se ora valorizziamo questi elementi che nella prima sezione della dottrina dell'essenza si riferiscono criticamente alla prima serie deduttiva della dottrina della scienza del 1794-1795 di Fichte, è possibile affermare, come abbiamo fatto, che essa viene a configurarsi come un vero e proprio rispecchiamento da parte di Hegel nella serie «puramente filosofica» della *Grundlage* di Fichte:

1) l'affermarsi dell'essenza evidenzia un valore critico nei confronti dei principî della *Grundlage*;

2) le determinazioni della riflessione nei confronti delle «leggi di pensiero» associate da Fichte ai principî;

3) l'opposizione di positivo e negativo nei confronti del rapporto di determinazione reciproca tra io e non-io;

4) il «risolversi» della contraddizione nel «fondamento» nei confronti del «sorgere» del «fondamento (*Grund*) di relazione» (deduzione dell'immaginazione).

Tutto ciò rientra in un movimento unitario – corrispondente alla prima sezione della logica dell'essenza – che conduce dall'essenza come pura relazione all'essenza come mediazione reale di sé, al suo scoprirsi come co-implicazione di «fondamento» e «fondato». L'unitarietà di questo movimento e del suo continuo riferimento alla prima parte della dottrina della scienza di Fichte emerge con evidenza anche dai termini stessi utilizzati da Hegel nell'esposizione

³³ Richli ritiene giustamente che l'accento hegeliano all'*Einbildungskraft* costituisca un rispecchiamento hegeliano nella *GWL* di Fichte; ma sulla base degli aspetti appena riassunti è un'intera sezione che appare come rispecchiamento hegeliano nella prima dottrina della scienza di Fichte. Il Richli si limita a notare come quel passo del paragrafo dedicato al fondamento si rispecchi in un punto della *GWL*, senza notare che ciò giunge a compimento di una sezione della *Logica* che richiama costantemente e ripercorre interamente la prima serie deduttiva della *GWL*. Cfr. U. RICHLI, «*Ich aber fordere Sie auf, absolute Genesis ins Auge zu fassen!*» *Realität und absolute Negativität in Fichtes Wissenschaftslehre von 1804 und in Hegels Wissenschaft der Logik*, in «Fichte-Studien», 6 (1994), pp. 430 ss.

dell'inizio, dello sviluppo e della conclusione di un tale sviluppo. Possiamo allora concludere, relativamente alla presenza fichtiana all'interno della dottrina dell'essenza, che il ripensamento hegeliano della *Grundlage* assume una dimensione più sistematica di quanto non lasci trasparire il riferimento esplicito rivolto da Hegel a Fichte, e dunque considerando lo stretto rapporto tra l'affermarsi dell'essenza e l'affermarsi dell'io fichtiano.

Tuttavia, prima di considerare quale significato assuma l'individuazione di un tale rispecchiamento, è necessario ricordare alcune distinzioni fondamentali, riprendendo le condizioni poste all'inizio del nostro percorso, condizioni da ridiscutere e precisare alla luce di quanto trovato.

Si è detto di come la dottrina della scienza si sviluppi lungo una dimensione che connette idea e realtà, infinito e finito, senza risolvere l'uno nell'altro, bensì mostrando la trascendentalità di quel rapporto, la necessità di una sua continua «riappropriazione». ³⁴ L'io finito in questo modo si afferma nella sua concretezza alla fine del percorso fichtiano come ri-posizione infinita e spontanea di sé, in un inesauribile corrispondere all'Io originario. ³⁵ L'Io assoluto è fondamento dell'io finito, e il suo sapere è assoluto quando riconosce quel fondamento come inoggettivabile, come ideale. Le due serie che descrivono una il movimento dell'io e l'altra il movimento di riflessione dell'io su di sé, non giungono a coincidere bensì rimane tra di esse un margine, che il filosofo comprende e valorizza nel principio costitutivo del «dovere». Il rivolgimento dell'una nell'altra serie, la svolta tra le due prospettive, avviene con la deduzione dell'immaginazione produttiva, deduzione che non permette soltanto l'emanciparsi dell'io dalla pura pensabilità, ma che introduce anche il punto di vista riflessivo sulla coscienza reale, sul soggetto finito, sull'io intelligente contrapposto a un oggetto concreto. L'avvicinamento che abbiamo compiuto non può prescindere dal ricordare che nella *Logica* hegeliana una tale dualità

³⁴ In *WL 1812* Fichte parla di un «possesso dell'evidenza» (*Besitz der Evidenz*) che «va continuamente rinnovato e richiamato» (*in jedem Augenblicke zu erneuen und hervorzurufen*); cfr. *GA II*, 13, p. 47.

³⁵ Le due serie che costituiscono l'intero movimento deduttivo della *GWL* alla fine corrispondono, non si ritrovano in unità. Con Cesa ricorderemo «che Fichte per evitare confusioni, parla di una 'ripetizione del porre', di un 'secondo porre'. L'autore parla di 'analogia' tra il determinarsi dell'io nella parte pratica e quello del primo principio, oppure di 'corrispondenza quasi perfetta'; cfr. C. CESA, *J.G. Fichte e l'idealismo trascendentale*, pp. 143 ss.

non interviene: la *Fenomenologia* ha già mostrato come la coscienza si sollevi al sapere assoluto e, dunque, come venga superato quel margine tra finito e infinito che domina l'idealismo trascendentale di Fichte. Per questo, la *Logica* hegeliana tematizza la contraddizione – in termini fichtiani – tra riflessione «filosofica» (Fichte dice anche «scientifica») e quella «fattuale» (o «naturale») all'interno di uno spazio teoretico puramente logico, speculativo.³⁶

Questo aspetto, all'interno del nostro itinerario, investe l'intervento dell'immaginazione produttiva nella *Logica*. Quanto detto riguardo al richiamo hegeliano all'immaginazione produttiva, deve essere considerato all'interno della discussione compiuta rispetto alla riflessione esteriore soggettiva e al suo scomparire dinnanzi al determinarsi del pensiero. In nessun modo l'intervento dell'immaginazione produttiva riapre all'interno della *Logica* la dimensione fenomenologica delle facoltà della coscienza, bensì quell'intervento riguarda esclusivamente la rappresentazione, l'esposizione (*Darstellung*) del movimento di autodeterminazione del pensiero.

Queste sono le distinzioni fondamentali che il nostro accostamento deve mantenere sullo sfondo, e in questo senso il percorso della *Scienza della logica*, e in particolare la prima sezione della dottrina dell'essenza, può essere riferita criticamente alla *Grundlage* di Fichte: essa ammette un grado di riflessione in più, mediante il quale il pensiero diventa immanente a se stesso, possibilità che Fichte intravede e vieta.

Richiamate le difficoltà che il nostro accostamento incontra e che non gli permettono di prescindere dalle distinzioni che abbiamo compiuto, possiamo ora riassumere e precisare il significato critico che la *Scienza della logica* assume nei confronti dell'idealismo fichtiano, sulla base della presenza fichtiana individuata in modo particolare all'interno della dottrina dell'essenza.

Non è il caso di riprendere la critica all'assoluto in quanto Io. L'autodeterminarsi dell'essenza secondo un movimento riflessivo che si svolge riconoscendo all'altro, al suo opposto, le sue

³⁶ Esistono numerosi elementi che suggeriscono un'affinità tra la serie pragmatica fichtiana e la *Fenomenologia* di Hegel, accanto a quella, anche da noi discussa, tra la prima serie deduttiva e l'itinerario logico hegeliano. Ne rende conto con chiarezza il Pareyson, sottolineando il carattere ipotetico o problematico della prima serie deduttiva (precisazione che nel nostro itinerario si è posta discutendo il valore della deduzione dell'immaginazione, che chiude quella serie), e il distacco che persiste lungo l'intera «serie pragmatica» tra riflessione filosofica e coscienza; cfr. L. PAREYSON, *Fichte. Il sistema della libertà*, in particolare pp. 176-177. Ritorneremo tra breve sulla questione.

prerogative, ci ha già consentito di vedere in che senso Hegel recuperi, integrandolo, il movimento di autodeterminazione dell'Io. Un tale recupero e una tale rielaborazione consentono a Hegel di riconoscere a Fichte il merito di aver intuito correttamente il «cominciamento» della scienza e, allo stesso tempo, di criticarne lo svolgimento. Piuttosto, l'analisi compiuta delle determinazioni dell'essenza, pone l'accento sul secondo riconoscimento hegeliano a Fichte, per il quale Hegel attribuisce alla dottrina della scienza il merito della «coerenza» della riflessione. Con ciò Hegel si riferisce alla prima serie deduttiva della *Grundlage*.³⁷ Tuttavia, anche a questo riguardo, il riconoscimento è inscindibile dalla critica. Come abbiamo visto, infatti, Hegel svolge la prima sezione del determinarsi dell'essenza (dal suo essere «pura mediazione» al suo essere «fondamento reale») seguendo la prima serie deduttiva della *Grundlage*. Tale deduzione è ripercorsa all'interno di un orizzonte che ammette il raddoppiamento della negazione. Il procedere analitico-sintetico della prima dottrina della scienza è ripreso, mantenuto sullo sfondo, seguito, ma integrato da Hegel. Il ripercorrimento hegeliano di quella serie (prima sezione della logica dell'essenza) rende quasi visibile l'assunzione e l'integrazione hegeliana. È quasi un'integrazione meccanica in funzione del raddoppiamento della negazione, quasi la semplice aggiunta della co-implicazione che il procedere deduttivo fichtiano ha trascurato. La costante presenza fichtiana – più organica di quanto reso esplicito da Hegel – mette in evidenza, in controluce, la parzialità che Hegel ritiene di potergli imputare rispetto alla «coerenza» metodologica e allo sfruttamento della contraddizione.³⁸

³⁷ Ricordiamo che Hegel indica nell'idealismo trascendentale di Fichte «il primo tentativo ragionevole che si sia avuto nel mondo, di dedurre le categorie»; cfr. *supra*, nota 12.

³⁸ Sono queste le pagine che consentono di vedere il recupero da parte di Hegel di un elemento di critica già rivolto a Fichte negli scritti esplicitamente polemici, e di notarne prospetticamente l'invarianza. Come notato all'inizio del nostro percorso, l'accusa di unilateralità alla deduzione fichtiana è già presente nella *Differenzschrift*, secondo la quale Hegel sostiene che l'idealismo di Fichte «si contenta del lato negativo, che sprofonda ogni finito nell'infinito»; cfr. *Diff.* p. 63; p. 78. La deduzione fichtiana trascura – con le parole di *Glauben und Wissen* – che «in ciò che è posto come assoluto c'è una carenza, che esso sia solo una parte» con il risultato che «il progredire deduttivo da una parte all'altra non è nient'altro che un riprendere nuovamente ciò da cui si era fatto astrazione»; cfr. *GuW*, p. 391; p. 223. Ancora, poi, la critica di unilateralità della deduzione si ritrova anche all'interno delle lezioni di storia della filosofia, quando Hegel imputa a Fichte di aver «svolto poi da un lato solo» il principio speculativo; cfr. *VGdPh*, in *W* 20, p. 388; p. 344 (cfr. anche G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, IX, p. 157).

Limitare al problema dell'inizio la considerazione del valore critico che la *Logica* hegeliana evidenzia al suo interno, e concludere l'astrattezza dell'impostazione fichtiana come conseguenza dell'esteriorità del rapporto tra io e non-io assoluti, indica soltanto il risultato conclusivo del ripensamento hegeliano della dottrina della scienza.³⁹ L'avvicinamento che abbiamo compiuto evidenzia al contrario un attraversamento critico dell'intera prima parte della *Grundlage* che rileva piuttosto come il procedere della deduzione e dunque dello svolgimento del pensiero fichtiano non sia rigoroso e non conduca pertanto a quella circolarità che il sapere come sistema deve pretendere. L'accostamento svolto nella prima parte del nostro lavoro tra il modo di determinazione della logica dell'essere e quello delle categorie dell'io teoretico, mostra innanzitutto la consapevolezza fichtiana del ruolo della contraddizione puramente filosofica, nella costruzione delle determinazioni del pensiero. In secondo luogo, tuttavia, se consideriamo l'epilogo della parte teoretica, esso mostra come lo sfruttamento di questo concetto di contraddizione risulti in Fichte parziale e non consenta quel movimento di internamento che hegelianamente quelle determinazioni richiedono.⁴⁰ La considerazione del passaggio dal primo al secondo

³⁹ Si è visto infatti che se non si togliesse il margine di immediatezza ancora presente nella determinazione «l'essenziale e l'inessenziale», l'essenza si troverebbe costretta a un rinvio infinito alla sua parvenza, si ripeterebbe cioè il rapporto trascendentale tra assoluto e sua manifestazione, col risultato di ricadere nella concezione del rapporto finito-infinito di «cattiva infinità».

⁴⁰ Va ricordato quanto Hegel precisa all'interno del paragrafo introduttivo alla logica dell'essenza: «Il conoscere non può in generale rimaner fermo al molteplice *esserci*, ma nemmeno all'*essere*, al *puro essere*; s'insinua immediatamente la riflessione che questo *puro essere*, la *negazione* di ogni finito, presuppone un *internamento* e un moto, che ha purificato l'immediato esserci fino a farlo diventare essere puro. L'essere viene di conseguenza determinato come essenza, come un essere tale, che vi è negato ogni determinato e finito»; cfr. *WdL*, p. 241; pp. 433-434. L'approfondimento rappresentato dall'essenza nei confronti dell'essere, che segue il movimento circolare caratteristico dell'intera *Logica* hegeliana, viene espresso da Hegel in modo più chiaro nella logica dell'*Enciclopedia*: «Nello svolgimento dell'essenza, – poiché l'*unico* concetto è la sostanza di tutto –, s'incontrano le medesime determinazioni che si sono avute nello svolgimento dell'essere, ma in forma *riflessa*. Così in luogo dell'*essere* e del *niente* si hanno ora le forme del *positivo* e del *negativo*; quello, corrispondente dapprima all'essere privo di antitesi, all'*identità*; questo sviluppato (apparente in sé) come la *differenza*. Così, inoltre, si ha il *divenire* quale *ragione* dell'*esser determinato*, il quale, riflesso sulla ragione, è *esistenza*, e così via»; cfr. *Enz*, § 114, p. 145; p. 125. È Janke che giustamente circoscrive la considerazione della contraddizione in Fichte e Hegel all'analisi della parte teoretica della *GWL* e della logica dell'essere hegeliana, concludendo che fin dall'inizio della *Logica* Hegel non giunge a tematizzare il finito, lo esclude come immediato, mentre la superiorità della «dialettica limitativa» di Fichte consisterebbe nella vera penetrazione del finito, il cui esito è l'affermazione del dover essere; cfr. W. JANKE, *Limitative Dialektik*.

ambito della *Logica* hegeliana ha evidenziato la necessità di un tale internamento. Il ripensamento hegeliano, nella prima sezione della logica dell'essenza, della serie analitico-sintetica mediante la quale Fichte espone le categorie, avvia tale internamento, pena il riemergere della riflessione esteriore, della «coscienza pensante, soggettiva». E proprio questo accade secondo Hegel nella *Grundlage*, nel quale la riflessione filosofica, non riconoscendo la possibilità dell'autoriferimento della negazione, finisce per affermare necessaria l'opposizione assoluta e impossibile il superamento del circolo generato da essa.⁴¹

Si apre in questo modo una dimensione dello sviluppo delle determinazioni del pensiero (delle categorie) che articola ulteriormente il rapporto dialettico che le produce, e che consente a Hegel di criticare l'impostazione fichtiana come arbitraria valorizzazione di un'opposizione relativa come fondamentale, vizio che Fichte stesso condanna.⁴²

⁴¹ Recuperiamo la caratterizzazione dell'essenza come «mezzo» per giungere al concetto. Scrive Hegel: «L'essenza sta fra l'essere e il concetto, e costituisce il loro mezzo, come il suo movimento costituisce il passaggio dall'essere nel concetto»; cfr. *WdL*, p. 243; p. 435. Anche rispetto a questa caratterizzazione dell'essenza si evidenzia un profondo valore critico relativamente a Fichte, qualora si ricordino le parole usate da Hegel in *Glauben und Wissen*. Fichte avrebbe avvertito la necessità di un assoluto come identità ultima dei contrapposti, ma nel suo sistema non ottenuto un punto di unificazione, una mediazione assoluta in cui le «forme opposte si risolvano in una verace identità e indifferenza». Ciò che manca alla filosofia di Fichte è quel «*tertium*» che è fondamento e termine della filosofia, per quanto esso consenta l'ottenimento di un'identità assoluta tra soggetto e oggetto. La mancanza di un tale «mezzo assoluto» è l'origine del permanere dell'io fichtiano «al di fuori» del vero, costringendo il pensiero a una realizzazione dualistica. Ma in Fichte non si trova nemmeno – continuando a usare le parole stesse di Hegel – la «negatività non dualistica, l'infinitesza, il nulla nella sua purezza». Jacobi, giudicando l'idealismo fichtiano «nichilismo filosofico», non avrebbe dovuto fare nient'altro che «riflettere all'altro lato del contrasto, che è presente in modo ugualmente assoluto»; cfr. *GuW*, pp. 398 ss.; pp. 231 ss.

⁴² La condanna della valorizzazione di una contraddizione parziale come definitiva, il cui esito è una nozione distorta della relazione che definisce la totalità, è chiaramente espressa da Fichte all'interno della discussione dello scambio tra ideale e finito così come concepito dall'idealismo dogmatico e da quello quantitativo. Il primo – per così dire – perde contatto col non-io, in modo tale che il non-io diviene «un puro accidente dell'Io» (*ein blosses Accidens des Ich*); cfr. *GWL*, p. 310, p. 130. L'esito è ben riassunto dal Cesa, quando precisa che l'idealismo dogmatico ottiene certamente «l'astrazione 'suprema', dal Non-io come causa, ma al prezzo di non riuscire a spiegare il movimento per il quale l'Io si volge a se stesso, cioè si determina; il vizio dell'idealismo dogmatico è di confondere una posizione assoluta con una relativa»; cfr. C. CESA, *Introduzione a Fichte*, p. 35. L'idealismo quantitativo si colloca al contrario dalla parte dell'«opposto essenziale» senza tuttavia giungere a cogliere il fondamento ideale, venendo così «annientato da una palese contraddizione in quanto che pone assolutamente un termine finito»; cfr. *GWL*, p. 336; p. 155.

3. *L'antihegelismo «ante litteram» della «Dottrina della scienza».* *Due significati della nozione di «presupporre»*

Nei passi iniziali in cui Hegel precisa il rapporto di continuità e allo stesso tempo di rottura tra l'essenza e l'essere, colpisce l'immediatezza con la quale Hegel presenta la nuova determinazione logica dell'essenza.⁴³ Hegel comincia il discorso sull'essenza presupponendola, cioè introducendola senza motivazione, come «respingersi da sé» e come «uguaglianza con sé».⁴⁴ Le caratteristiche formali della nuova unità logica vengono presentate immediatamente e altrettanto immediatamente, pertanto, l'essenza è presentata come «negazione dell'essere». L'argomentazione che giustifica l'essenza e che le toglie il carattere di presupposto, tuttavia, assume come punto di partenza una relazione di negazione determinata («l'essenziale e l'inessenziale»), ovvero parte dall'interno dell'orizzonte proprio della logica dell'essere. Pur avendo anticipato i caratteri dell'essenza come autoriferimento, e pur interagendo con l'essere

⁴³ «L'essenza proviene dall'essere; non è quindi immediatamente in sé e per sé, ma è un risultato di quel movimento. Ossia, presa dapprima come immediata, l'essenza è un esserci determinato cui ne sta di contro un altro; è solo un esserci *essenziale* a fronte di un esserci *inessenziale*. Se non che l'essenza è l'essere che è in sé e per sé tolto ... L'essenza è l'essere che è tolto. È semplice eguaglianza con sé, ma in quanto è in generale la negazione della sfera dell'essere»; e poco prima un «respingersi da sé» (*Abstossen seiner von sich*), «un *negativo* riferimento a sé» (*negative Beziehung auf sich*); cfr. *WdL*, pp. 244-245 e 242; pp. 437-438 e 435.

⁴⁴ Cfr. *WdL*, pp. 244-245 e 242; pp. 437-438 e 435. Questa scelta a noi pare dipendere dal trovarsi delle determinazioni che Hegel chiama «residui dell'essere» (*Reste des Seyns*) (cfr. *WdL*, p. 249; p. 443) nel nuovo ambito logico; il passaggio è tutt'altro che immediato, ma presupponendo l'essenza all'inizio del trapassare dell'essere in quella, gli permette, anche e soprattutto nell'esposizione, di distinguere nettamente i due ambiti logici. Ciò consente o costringe Hegel a svolgere anche il rapporto con l'essere nella direzione argomentativa che dall'essenza (presupposta) si rivolge al primo ambito logico. Il lavoro di scomposizione e ricostruzione, realizzato frequentemente dai critici nei confronti del testo della *Logica* hegeliana (sono indicativi a questo proposito i lavori raccolti nel volume D. HENRICH [ed], *Hegels Wissenschaft der Logik. Formation und Rekonstruktion*, Stuttgart 1986), non rileva molto spesso questo aspetto della dialettica hegeliana, privilegiando quello che G.M. Wölffe, nel suo ottimo commentario, chiama riferimento verticale, che instaura una sorta di parallelismo con le determinazioni logiche precedenti e, nel nostro caso, con quelle della logica dell'essere e dunque con il superamento nel «divenire» dell'opposizione indeterminata tra «essere» e «nulla». Lo stesso Wölffe, pur portando agli estremi quel lavoro di scomposizione e ricostruzione, trascura lungo il riferimento orizzontale la direzione opposta a quella del procedere delle determinazioni logiche. È a nostro avviso riscontrabile, come si cercherà di mostrare, un forte parallelismo anche tra le direzioni opposte lungo il riferimento orizzontale, che trovano dunque come centro proprio l'essenza nella sua generalità, l'essenza «presa immediatamente» o, leggendo tale limite guardando dall'essere, la «parvenza»; cfr. G.M. WÖLFFE, *Die Wesenlogik in Hegels Wissenschaft der Logik*.

come suo opposto facendo valere questi caratteri, l'argomentazione giustifica la nuova unità logica a partire da quanto risulta poi negato (l'essere). Attraversando le prime due determinazioni della logica dell'essenza, ovvero «l'essenziale e l'inessenziale» e la «parvenza», Hegel mostra come la negazione dell'altro da sé (dell'essere) si riferisca in realtà a se stessa, ovvero sia negazione di sé.

Riassumiamo brevemente l'argomentazione hegeliana. Poiché in un regime di «negazione determinata», sé e altro sono posti in un rapporto di determinazione reciproca che non esaurisce la loro specificità, entrambi gli elementi sono «esserci», sono entità determinate. Un esserci nega un altro esserci. Questo implica che il negante, in realtà, nega un suo equivalente, nega se stesso. Negazione di sé e uguaglianza con sé, dunque, e questi sono i caratteri distintivi dell'essenza. Il movimento che accompagna il ritornare della negazione su se stessa, toglie il margine di ipoteticità, di arbitrarietà, per il quale l'immediata affermazione hegeliana dell'essenza come uguaglianza con sé mediante il «respingersi da sé», risultava presupposta, non giustificata.

Possiamo pertanto isolare un primo significato di 'presupporre', che corrisponde al senso col quale l'essenza è affermata immediatamente come risultato dell'essere. «Presupporre» significa qui anticipare arbitrariamente quanto verrà mostrato come necessaria conseguenza della determinazione raggiunta e dalla quale si presuppone. Quanto presupposto verrà dimostrato essere uno sviluppo e un approfondimento (un «internamento») della determinazione che si mantiene sullo sfondo presupponendo.

Proprio relativamente alle determinazioni dell'essenza viene esplicitato un tale significato della nozione di «presupporre». L'essenza, come autoriferimento, si proietta come altro da sé per riflettere su se stessa. L'espressione «porre» – utilizzata da Hegel per definire questo movimento – indica la necessità di negarsi, di contrapporsi come altro, per affermarsi in uguaglianza con sé, in modo tale che l'essenza come riflessione viene definita da Hegel un «ritorno»: «La riflessione è dunque il movimento che, in quanto è il ritorno, solo in ciò è quello che comincia o che ritorna».⁴⁵

Lungo questa direzione ciò che l'essenza pone (nega) è se stessa, e ciò-che-è-posto (negato) viene a coincidere con l'essenza, tanto che, pur essendo un tornare, «Non vi è ... un altro; né un altro da

⁴⁵ Cfr. *WdL*, p. 251; p. 446.

cui essa ritorni, né un altro in cui ritorni». ⁴⁶ Tuttavia l'uguaglianza con sé ottenuta negandosi non vale soltanto per il negante, ma vale necessariamente anche sul versante opposto (per il negato). Poiché il negante (ciò-che-pone) è uguale a se stesso in quanto si nega, il negato (ciò-che-è-posto) è uguale a se stesso mediante il soggetto attivo della posizione (mediante il negante). La negazione attraverso la quale l'essenza si pone in uguaglianza con sé vale altrettanto per il negato; l'autoriferimento dell'essenza è altrettanto autoriferimento per il negativo (per ciò-che-è-posto):

«Mentre è dunque l'immediatezza quale un tornare, un fondersi del negativo con se stesso, è in pari tempo negazione del negativo come negativo». ⁴⁷

Per questa seconda direzione Hegel riserva l'espressione «presupporre», poiché il porsi dell'essenza implica il trovarsi uguale a sé del negativo:

«La riflessione dunque *trova prima di sé* un immediato ch'essa sorpassa e dal quale essa costituisce il ritorno. Ma questo ritorno è solo il presupporre ciò ch'era stato trovato». ⁴⁸

Questo movimento assume una rilevanza critica evidente rispetto alla posizione dell'Io assoluto fichtiano e, in generale, alla parte della *Grundlage* dedicata ai principî. Anche linguisticamente il riferimento ci pare evidente. Ovviamente il 'prima' (*voraus*) del presupporre hegeliano – anche il presupporre qualcosa al di là di sé da parte dell'essere all'inizio della logica dell'essenza – così come il 'contro' (*entgegen*) del contrapporre fichtiano, non rimandano in alcun modo a una dimensione spazio-temporale. A esse può essere attribuito il medesimo significato, qualora si noti che entrambe le preposizioni indicano un margine, il permanere di una differenza, sulla base della quale, una volta deciso per un estremo, l'altro emerge immediatamente di contro; entrambe indicano il sussistere di qualcosa di immediato rispetto al soggetto della mediazione. Il senso per il quale la dialettica hegeliana tra 'porre' e 'presupporre' presenta un valore critico rispetto ai principî e al procedere analitico-sintetico del pensiero fichtiano, associa 'presupporre' a 'contrapporre', ovvero si costituisce all'interno di una dimensione – per così dire – 'orizzontale' di contrapposizione tra sé e altro.

⁴⁶ Cfr. *WdL*, p. 251; p. 446.

⁴⁷ Cfr. *WdL*, p. 251; p. 446.

⁴⁸ Cfr. *WdL*, p. 252; p. 446.

È interessante notare, pertanto, che il margine di irriducibilità che Hegel riconosce mediante la nozione di 'presupporre', è strutturale alle determinazioni della logica dell'essenza e rappresenta il margine per cui l'unità immanente della relazione logica non ha raggiunto la riflessione compiuta e perfetta propria del concetto. Il margine di irriducibilità per il quale si è qui costretti a presupporre, non riguarda un'eccedenza dell'assoluto rispetto al pensiero, bensì riguarda uno specifico momento dello sviluppo del pensiero come assoluto. Si tratta di una sproporzione necessaria, ma momentanea. La riflessione compiuta del concetto gli consentirà di ritrovarsi immediatamente uguale a sé, senza il bisogno di negarsi e dunque senza lasciare spazio all'uguaglianza con sé dell'altro (ovvero senza «presupporre»).

La dialettica tra porre e presupporre, pertanto, conferma il significato che in Hegel assume in generale la nozione di presupporre. Non tanto per quanto essa sia anticipazione arbitraria di qualcosa che successivamente viene mostrato come necessaria conseguenza. Piuttosto per quanto essa rimandi alla provvisorietà di quanto presupposto e confermi le modalità del togliimento di quanto contrapposto. Il presupposto viene tolto perché il suo margine di arbitrarietà viene completamente ridotto dallo sviluppo delle determinazioni di partenza, ovvero dallo sviluppo dell'articolazione distaccandosi dalla quale si ipotizzava quanto presupposto.

Il senso col quale nella *Grundlage* l'Io originario è «presupposto assoluto» dell'intera dottrina della scienza non ricade all'interno del significato hegeliano di 'presupporre'.⁴⁹ Fichte intende per presupposto ciò che è strutturalmente irriducibile, un'ipotesi irrealizzabile nelle forme che essa stessa consente di sviluppare. In particolare, presupporre l'assoluto significa riconoscere la sua eccedenza rispetto al soggetto che tende a esso, che cerca di corrispondergli. Come detto, già il secondo principio, il Non-io assoluto, consente di notare come il presupposto iniziale non venga tolto perché mostrato come necessario sviluppo delle determinazioni più relative e meno articolate, delle quali esso è fondamento e che vengono circolarmente sollevate alla sua normatività. Al contrario, il presupposto assoluto non può essere ridotto a sviluppo di tali determinazioni, e togliere

⁴⁹ Tutte le esposizioni della dottrina della scienza dell'ultimo Fichte prendono avvio dal «presupposto assoluto» del manifestarsi dell'essere assoluto, di Dio. Come notato, tuttavia, anche l'Io originario, il primo principio della *Grundlage* viene definito «presupposto assoluto»; cfr. *supra*, nota 9.

il presupposto significa arrischiare una determinazione che tenti di riprodurre e di corrispondere il più possibile al presupposto che inevitabilmente, così, scomparire, viene tolto.

Per Hegel una tale nozione va esclusa: è il pensiero stesso l'assoluto. Fin da principio viene esclusa la possibilità che il pensiero necessiti di altro al di fuori di sé, di un presupposto che esso non riesca a permeare.

Forse, tuttavia, a Hegel non è del tutto estranea la nozione fichtiana di presupposto, e abbiamo già incontrato il luogo nel quale emerge un tale sospetto laddove Hegel scrive che:

«La parvenza contien pertanto una presupposizione immediata, un lato indipendente a fronte dell'essenza. In quanto però si distingue dall'essenza, non si può mostrare della parvenza ch'essa si tolga e torni nell'essenza».⁵⁰

L'affermata identità tra parvenza ed essenza si lascia alle spalle un margine che il pensiero non riesce ad abbracciare, ma che riesce a isolare come irriducibile e, in ultima analisi, come irrilevante. È possibile dire che – riflessivamente – essenza e parvenza sono uguali, ma non dal punto di vista ontologico, bensì logico. La riflessione del pensiero ottiene così dal suo interno la sua verità, non perché corrisponda e pretenda di corrispondere a un essere assoluto e in sé conchiuso. Da questo punto di vista viene esclusa qui ogni prospettiva deterministica di adesione a una struttura ontologica immutabile. Tanto quanto all'inizio della *Logica* l'essere (e il nulla), inteso metafisicamente come principio trascendente conchiuso nella sua perfezione, rimane irriducibile al pensiero (che per l'appunto è assoluto divenire), allo stesso modo qui l'essenza (e la parvenza) non coincidono con una struttura ontologica immutabile, connotabile metafisicamente. Su un piano metafisico e ontologico tradizionale, prekantiano, non si potrà mai affermare l'uguaglianza tra essenza e parvenza, tra noumeno e fenomeno, come se l'essere del pensiero fosse assoluto e coincidesse con l'essere eterno e immutabile. L'affermazione hegeliana dell'uguaglianza tra essenza e parvenza cade all'interno di uno spazio teoretico che ha già concluso l'impossibilità di una tale corrispondenza, corrispondenza che rimane punto limite del pensiero e del suo essere.

Pertanto: riconosce Hegel un presupposto assoluto al di fuori del pensiero assoluto stesso? Nemmeno. L'azione dell'immagina-

⁵⁰ Cfr. *WdL*, pp. 247; p. 441.

zione produttiva che sostiene il pensiero all'interno di uno spazio puramente riflessivo e completamente astratto, ad esempio e come già notato, è momentanea e destinata a togliersi davanti al porsi o al manifestarsi dell'essenza come nuova «realtà» o nuova «esistenza». In Fichte l'immaginazione produttiva da un lato consente di presupporre un principio assoluto e di seguire una deduzione del tutto «ipotetica» («puramente filosofica») di quanto esso implica, mentre dall'altro lato connette questa deduzione alla realtà, alla realtà empirica e fattuale. La contraddizione tra la dimensione ideale e quella reale, evidenti nell'«oscillare» dell'immaginazione tra finito e infinito, non si risolve, e mediante essa, peraltro, si accede all'esposizione del pratico. In Hegel, la stessa facoltà agisce anch'essa nella direzione di sostegno alla pura riflessione del pensiero, ma non nella direzione della connessione con la realtà. Al contrario, la nuova realtà ottenuta dal pensiero rende inutile ogni intervento dell'immaginazione non solo per quanto riguarda la sintesi dell'empirico (la connessione con la realtà) ma rende inutile anche ogni suo intervento preformativo, ipotetico. Del tutto in linea con al prima accezione di «presupporre».

Ciò che rimane al di fuori della riflessione immanente al pensiero è, per definizione, abbandonato come falso, sia nel caso si tratti di qualcosa di finito, naturale e parziale, sia nel caso si tratti di un ente assoluto, irriducibile al pensiero. Ma proprio per questo il pensiero produce da sé e in sé il proprio «fondamento», e può pretendere di affermare come assoluta la propria riflessione. In questo senso è evidente già all'interno della *Scienza della logica* il carattere 'storico' dell'assoluto a cui Hegel pensa. Non nel senso di un assoluto che legittimi come tale ogni situazione e ogni opinione soggettiva, quanto nel senso di un assoluto che è soltanto nel suo divenire e in quanto diviene. Il pensiero, dunque, è assoluto in quanto riflette su se stesso e abbandona ogni elemento esteriore e relativo; è 'storico' in quanto questa riflessione su e in se stesso ha già abbandonato la pretesa metafisica di scoprire e riprodurre una struttura ontologica immutabile ed eterna.⁵¹

La seconda accezione di 'presupposto', pertanto, indica in Hegel quanto rimane al di fuori del pensiero come a esso irriducibile, proprio come in Fichte. Tuttavia per Hegel il pensiero può, e dunque

⁵¹ Si ricordi qui la precisazione hegeliana: «La lingua tedesca ha conservato l'essenza (*Wesen*) nel tempo passato (*gewesen*) del verbo essere (*Sein*): perocché l'essenza è l'essere che è passato, ma passato senza tempo»; cfr. *WdL*, p. 241; p. 433.

deve, riflettere su se stesso (prima accezione di 'presupporre'), e pertanto quel primo irriducibile diventa irrilevante. Con le parole di G.R. Bacchin potremmo dire così:

«Il discorso hegeliano ... si rivela coerente solo finché non estende la qualificazione di 'presupposto' a ciò che è, invece, 'originario'. La critica hegeliana al 'presupposto' è dunque valida come 'critica' all'iniziale e non come 'critica' all'originario, e il recupero dell'originario valorizza tutta intera la portata teoretica del discorso hegeliano come metodo dialettico (integralmente problematico) del filosofare che non coincide però con l'immanentistica risoluzione della dialetticità in Assoluto (dialettismo)».⁵²

Se valorizziamo in Hegel il rapporto tra pensiero assoluto e essere assoluto inteso in modo metafisico (rapporto entro il quale la critica hegeliana al presupposto sembra non avere alcuna presa e perdere la propria efficacia), certamente il pensiero hegeliano si mostra «integralmente problematico». Di fronte all'originario il pensiero assoluto hegeliano si rivela certamente problematico ('storico'), ma importa che, per il resto, esso è assoluto, ovvero riflette in e su se stesso. Fichte, al contrario, ritiene che mantenere il rapporto problematico che lega esteriormente il pensiero all'essere assoluto, escluda la possibilità che il pensiero possa riflettere in e su se stesso. Per Fichte non può esser dato per scontato che la problematicità del rapporto con l'originario sia assunta dal pensiero (perché non può che essere così), e che pertanto possa riflettere su se stesso senza porsi dogmaticamente come assoluto.

⁵² Cfr. G.R. BACCHIN, *Classicità e originarietà della metafisica*, Milano 1997, p. 85. Sempre sulla struttura teoretica del «presupporre» cfr. *ibidem*, pp. 222-230. Nello stesso senso e con esplicito riferimento alla contrapposizione con Fichte, D. Henrich afferma: «Si deve anche comprendere che nella storia degli sviluppi dell'idealismo la visione di Fichte è rimasta senza seguito. Il pensiero di Hegel diventa effettivo. Contro di esso Fichte avrebbe avuto da obiettare due cose: Hegel pensa l'unità dei contrasti soltanto dialetticamente, quindi a partire dal suo risultato. Il fenomeno dell'io però richiede di concepirlo come unità originaria. Inoltre egli pensa l'unità di effettualità e libertà soltanto come realizzazione della libertà, e con ciò di nuovo non come unità originaria di entrambi. Ogni sviluppo dei contrasti accade nello spazio della loro unità, che dapprima rende possibile il loro movimento. E libertà si deve già pensare *in sé* come effettiva libertà. Anche molti dei successori di Hegel hanno sollevato contro di lui critiche di questo tipo. Certo i loro effetti non hanno raggiunto in nessun luogo il livello della visione di Fichte. Esse tendono tutte a raccogliere io, ragione e libertà astrattamente in qualsiasi realtà e a dire che essa è ciò da cui noi dipendiamo. Con ciò viene soltanto ripetuto l'errore di Hegel nella direzione opposta e grossolana. Soltanto il fatto della libertà viene pensato, non la libertà come fatto. Allora, però, la domanda sull'essenza, sull'unità e sull'origine dell'io è costretta ad ammutolire»; cfr. D. HENRICH, *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, e anche K. GLOY, *Der Streit um den Zugang zum Absoluten. Fichtes indirekte Hegel-Kritik*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung», 36 (1982), pp. 25-48.

Conclusioni. La critica hegeliana a Fichte

1. *Sull'incomprensione hegeliana. Forzature e valore della critica di Hegel*

a) La critica di Hegel a Fichte risulta piuttosto schematica. L'uguaglianza con sé mediante l'altro non può prescindere dall'attribuzione all'altro, al suo negativo (mediante il quale si costituisce), della medesima uguaglianza, anche nel caso del suo costituirsi come «totalità» o come «fondamento». Fichte non avrebbe considerato e compreso uno dei lati di quella co-implicazione e l'esito consisterebbe inevitabilmente in un soggettivismo arbitrario, nella presentazione di un assoluto che in realtà non sarebbe che un lato dell'unità assoluta. La conseguente deduzione delle determinazioni del pensiero – sia pur riconosciuta da Hegel come «coerente» – pagherebbe una tale parzialità. Rimane ancora da chiedersi, infine, se la critica hegeliana abbia mai assunto i presupposti della ricerca fichtiana nella loro interezza. La continua necessità da parte nostra di precisare la 'differenza' di fondo tra le due impostazioni ha costantemente riproposto e mantenuto sullo sfondo questa domanda.

G. Duso ha mostrato con chiarezza non solo come la contraddizione giochi un ruolo fondamentale nella filosofia di Fichte, ma anche come essa possa esprimere la forma strutturale stessa della prima dottrina della scienza.¹ All'interno della contraddizione irriducibile tra Io originario e io finito, tra la funzione fondativa del primo e la «storia naturale» del secondo, si giocano le prerogative

¹ Cfr. G. Duso, *Contraddizione e dialettica nella formazione del pensiero fichtiano*. Per indicare l'aporeticità che la dottrina della scienza attraversa continuamente facendosi carico di affrontare quel «circolo» tra assoluto e sua manifestazione, Fichte parlerà esplicitamente di «problematicità»; cfr., ad esempio, cfr. *WL 1812*, in *GA II*, 13, pp. 44-45.

e le possibilità di un'autocoscienza libera.² La parte pratica della scienza descrive l'essere dell'autocoscienza insolubilmente tesa lungo due direzioni, l'una «centrifuga» e l'altra «centripeta», e alla fine – una volta tolto il carico ipotetico necessario e inevitabile per l'esposizione di ciò che altrimenti non sarebbe né esprimibile né comunicabile – viene dimostrata la necessità di un'infinita attività tetica (o meglio – per così dire – 'ri-tetica') che di volta in volta e secondo una progressiva perfettibilità componga quelle direzioni. La consapevolezza di quell'inesauribile infinità già nella *Grundlage* del 1794-1795 caratterizza la dottrina della scienza come metascienza, come sapere del sapere, come sapere che osserva e guarda il proprio originarsi dall'assoluto, ma che allo stesso tempo, per essere tale, richiede la sua applicazione al concreto, la sua attuazione nel tempo, nella realtà fattuale, nella vita.³

Sulla scia di tali considerazioni, sembrerebbe chiaro che Hegel non avrebbe compreso il valore ipotetico dell'Io originario, la necessità della sua posizione come ipotetica affermazione preliminare, e gli rimarrebbe precluso il valore del movimento di pensiero che essa avvia. Si è visto come, nel caso della presupposizione dell'essenza all'altezza del passaggio dal primo al secondo ambito logico, per Hegel presupporre significhi esporre in modo ingiustificato qualcosa che poi il pensiero recupera – per così dire – permeandolo. Si è visto anche, nello stesso senso, come l'azione preformativa dell'immaginazione non delimiti una contraddizione teoreticamente irrisolvibile tra fattuale e ideale, a partire dalla quale quest'ultimo si affermi come presupposto assoluto, come supremo ideale. Così Hegel mostrerebbe – in altri termini – di non aver inteso il valore 'strategico' che la posizione dell'Io originario assume in quanto presupposto, ovvero come finzione (come posizione ipotetica) che prefigura e in tal modo rende produttiva, l'eccedenza dell'assoluto rispetto al pensiero.⁴

² «Storia naturale» dell'io è espressione dell'ultimo Fichte; cfr. *Thatsachen des Bewußtseyns 1810-1811*, in *GA* II, 12, pp. 135 ss.

³ Il secondo Fichte indicherà un tale esito mediante la nozione di «saggezza» (*Weisheit*), comprendendo in essa quella «consapevolezza» che «interpreta l'agire dell'io alla luce di un 'assoluto' irriducibile a soggettività, e perciò stesso ulteriore rispetto alla 'volontà' di un io che 'tenda' a realizzarsi attivamente, appropriandosi della realtà»; cfr. G. RAMETTA, *Libertà, scienza e saggezza nel «secondo» Fichte*, in G. DUSO - G. RAMETTA (edd), *La libertà nella filosofia classica tedesca. Politica e filosofia tra Kant, Fichte, Schelling e Hegel*, Milano 2000, p. 105.

⁴ Cfr. P. BAUMANN, *Fichtes ursprüngliches System. Sein Standort zwischen Kant und Hegel*, Stuttgart 1972, pp. 48 ss. Con le parole di Duso: «Hegel ha effettivamente risolto

Seguendo una tale convinzione si possono chiarire, a nostro avviso, aspetti certamente veri del pensiero hegeliano e del suo sviluppo. La lettura hegeliana della *Grundlage*, e in particolare della parte – la prima – dedicata ai principî, è influenzata in modo decisivo, negli anni della *Differenzschrift* e di *Glauben und Wissen*, dalla prospettiva schellinghiana, che molto probabilmente risulta preponderante rispetto ad altri elementi presenti nelle discussioni giovanili condivise anche con Hölderlin.⁵ In alcuni passaggi della *Differenzschrift*, infatti, Hegel presenta l'Io originario affermato all'inizio della dottrina della scienza, come pensiero in atto, come sapere assoluto nella sua presenzialità, come se l'assoluto fosse del tutto oggettivabile dal pensiero.⁶ Esso parrebbe essere ideale non nel senso di non totalmente riducibile al concetto, quanto piuttosto nel senso di un soprasensibile ma attualizzabile fondamento

il problema sollevato dalla filosofia di Fichte, e la sua dialettica tra finito e infinito è effettivamente la dimostrazione del superamento di entrambi nell'assolutezza della sintesi? ... Oppure non è che, piuttosto, l'infinito non è risolto nella connessione finito-infinito, poiché proprio l'infinito non è realmente 'posto', ma sta al di là della sua posizione e pertanto è anche eccedente (*überehmässig*) rispetto alla concreta mediazione dell'infinito e del finito, nella quale consiste il pensare?»; cfr. G. DUSO, *Absolutheit und Widerspruch in der GWL*, p. 147.

⁵ Cfr. D. HENRICH, *Hegel im Kontext*, Frankfurt a.M. 1971, pp. 9 ss. Sull'influenza della filosofia di Schelling sulla *Differenzschrift* e su come questa influisca sulla recezione hegeliana della filosofia di Fichte, indicativo è il fatto che Hegel identifichi e ponga sullo stesso piano il «principio assoluto» dell'uno e dell'altro; cfr. *Diff.*, p. 77; p. 94. Rispetto al primo Schelling è rilevante notare che non esiste, crediamo, uno studio approfondito che verifichi, alla luce dei rinnovati studi su Fichte, il 'fichtianesimo' di Schelling e addirittura se Schelling, alla fine, sia mai stato fichtiano. Il libro di R. LAUTH, *Die Entstehung von Schellings Identitätsphilosophie in der Auseinandersetzung mit Fichtes Wissenschaftslehre*, Freiburg - München 1975, fornisce un'ottima ricostruzione della cronologia dei primi scritti di Schelling in rapporto a quelli fichtiani degli stessi anni. Una tale ricostruzione consente di impostare perfettamente il problema e, nonostante la dichiarata volontà di non approfondire la questione di se e quanto fichtiano sia il primo Schelling, tende a rispondere negativamente. Egli mostra come il primo scritto (*Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt*, 1794) sia ispirato dalla lettura da parte di Schelling di *Der Begriff der Wissenschaftslehre* del 1794. Il successivo *Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen* (1795) verrebbe scritto dopo la lettura della sola prima parte (intendendo per prima parte la parte dedicata al sapere teoretico) della *Grundlage*. Quest'ultimo scritto schellinghiano implicherebbe una «rappresentazione dell'assoluto, che procede già nella direzione del tardo sistema schellinghiano dell'identità»; cfr. R. LAUTH, *Die Entstehung von Schellings Identitätsphilosophie*, p. 31.

⁶ Cfr., ad esempio, l'*incipit* dell'esposizione del pensiero di Fichte nella *Differenzschrift* («l'assoluto è soggetto-oggetto e l'io è questa identità del soggetto e dell'oggetto»; cfr. *Diff.*, p. 34; p. 41) che addirittura sovrappone l'Io originario all'unità assoluta schellinghiana oppure il passo in cui Hegel parla, riguardo alla filosofia di Fichte, di «principio immanente» (*Diff.*, p. 42). In *Glauben und Wissen* tali forzature sono ancora più evidenti: «si parte in primo luogo da qualcosa di semplicemente vero e certo, dall'io, dal sapere stesso che è in ogni sapere, dalla coscienza pura»; cfr. *GuW*, p. 391; p. 222.

del finito soggettivo e del finito oggettivo. Hegel in questo senso sembrerebbe rappresentare l'Io originario fichtiano come l'assoluta effettualità del sapere.

Come Fichte stesso riconosce, di fronte a un simile fraintendimento molte responsabilità sono dovute alla forma espositiva scelta per la prima dottrina della scienza, ma anche a una lettura poco attenta del testo pubblicato, addirittura non completa, poiché sarebbe stata trascurata la seconda parte dopo aver frainteso la svolta tra la prima e la seconda serie deduttiva.⁷ Il valore ipotetico assunto dal presupposto iniziale all'interno delle ultime versioni della dottrina della scienza non investirà più l'assoluto nella sua essenza, nella sua ineffabile attualità e, anzi, esso verrà accompagnato dall'affermazione sempre più esplicita che la filosofia non può cogliere l'«atto», ma soltanto ricostruirsi sulla base dell'irriducibilità dell'atto stesso.⁸ Dal punto di vista della recezione della dottrina della scienza e, soprattutto, della recezione schellinghiana e hegeliana, tale nuova strategia espositiva avrebbe ridotto gli spazi del fraintendimento che la *Grundlage* lascia aperti e, in un certo senso, incoraggia a far valere.

Come abbiamo detto, dunque, Hegel non riconoscerebbe l'ipotesi del primo principio e la strutturazione della vita dell'io finito sulla contraddizione che deriverebbe dalla posizione dei successivi principi. Non comprenderebbe il valore ideale dell'Io originario laddove già all'altezza del secondo principio Fichte lo rivelerebbe puro ideale, inoggettivabile e inoggettivato dalla posizione iniziale. Tenendo ferma una tale convinzione, si consideri tuttavia il seguente passo della *Differenzschrift*:

⁷ Cfr. innanzitutto la «Seconda Introduzione» in J.G. FICHTE, *Prima e Seconda Introduzione alla dottrina della scienza*, a cura di C. CESA, trad. it., Roma - Bari 1999, pp. 36-37. La critica alla ricezione della *Grundlage* ritorna costantemente anche negli scritti del tardo Fichte; cfr. ad esempio *WL 1804* (seconda esposizione), in *GA II*, 8, pp. 10 ss.; p. 63 ss.: si tratta del luogo che R. Lauth ha mostrato essere una critica a Schelling e Hegel; cfr. R. LAUTH, *Hegel vor der Wissenschaftslehre*, pp. 142 ss.; cfr., infine, nello stesso senso, J.G. FICHTE, *Thatsachen des Bewusstseins 1810-1811*, in *GA II*, 12, p. 77.

⁸ Le ultime versioni della dottrina della scienza vengono esposte partendo dalla posizione del presupposto «Dio appare», nel quale viene immediatamente posta all'origine e al centro della deduzione trascendentale l'apparizione dell'assoluto, non l'assoluto stesso; cfr. ad esempio *WL 1811* (trad. it. *Dottrina della scienza. Esposizione del 1811*, Milano 1999) e la relativa *Introduzione* di G. RAMETTA. In questo modo, gli ultimi corsi universitari dedicati alla dottrina della scienza semplificano l'esposizione affermando immediatamente l'impossibilità del pensiero di giungere a una completa riduzione dell'assoluto, bensì soltanto al suo «fenomeno» (*Erscheinung*).

«L'Io=Io è il principio assoluto della speculazione, ma questa identità non è esposta dal sistema; l'Io oggettivo non diventa uguale al soggettivo, i due rimangono assolutamente opposti. L'Io non si trova nel suo fenomeno (*Erscheinung*) o nel suo porre; per trovarsi come Io, esso deve distruggere il suo fenomeno. L'essenza dell'Io e il suo porre non coincidono: l'Io *non diventa per sé oggettivo*».⁹

Questo passo dimostra che Hegel, in realtà, è pienamente consapevole non solo del valore 'presupposizionale' del primo principio (che «è principio assoluto della speculazione» e tuttavia, mantenendo esso un valore ideale in quanto suprema unità, «questa identità non è esposta dal sistema»), ma anche del valore costitutivo della contraddizione tra ideale e fattuale, tra infinito e finito per la struttura delle figure speculative costituenti la soggettività fichtiana («l'Io oggettivo» – e qui Hegel si mostra consapevole dell'irriducibilità della negazione alla determinazione dell'io – «non diventa uguale al soggettivo, i due rimangono assolutamente opposti»). In modo tutt'altro che impreciso, in un senso tutt'altro che mistificante e, anzi, centrando prospetticamente uno degli esiti concettuali dello sviluppo successivo della dottrina della scienza, Hegel mostra di aver compreso che lo spazio teoretico proprio dell'idealismo trascendentale non si trova all'altezza, all'interno e lungo la dimensione dell'Io originario, bensì è quello proprio del suo «fenomeno» (*Erscheinung*). E, ancora, usando la nozione di «porre» quale sinonimo di «fenomeno», Hegel è consapevole che in Fichte l'«essenza dell'Io e il suo porre non coincidono», e l'espressione che chiude il passo riportato ribadisce la consapevolezza dell'irriducibilità dell'opposizione assoluta e della funzione costitutiva di un Non-io esteriore all'Io, il quale «non diventa per sé oggettivo».¹⁰

La comprensione della dottrina della scienza fichtiana non è, dunque, da parte di Hegel tanto fuorviata o perlomeno non è, riteniamo, totalmente insufficiente: la ricezione della filosofia di Fichte è stata in altri casi ben più parziale, manchevole e sviante.¹¹

⁹ Cfr. Diff, p. 37; utilizzo qui la traduzione di questo passo proposta in A. MASSOLO, *Fichte e la filosofia*, Firenze 1948, p. 154.

¹⁰ D. Henrich e P. Reisinger hanno mostrato che è possibile, anche riferendosi alla *Grundlage*, leggere il rapporto tra assoluto e sapere nei termini di «immagine» (*Bild*), di «fenomeno» (*Erscheinung*), concetti centrali nella rielaborazione della dottrina della scienza da parte del 'secondo' Fichte; cfr. D. HENRICH, *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, e P. REISINGER, *Reflexion und Ichbegriff*.

¹¹ Si potrebbero discutere, in questo senso, le recezioni del pensiero fichtiano ad esempio di Novalis, che nelle sue *Fichte-Studien* parla di forza «geroglifica» dell'io oppure di Hölderlin: quest'ultimo, secondo una testimonianza indiretta di Hegel (lettera a Schelling

Nella *Logica* Hegel recupera e ripensa il movimento di autoposizione dell'Io originario, ma non si limita a questa considerazione, né si limita a ripercorrere (integrandola secondo il principio della doppia negazione) l'intera prima serie deduttiva, l'intero corso analitico-sintetico della serie «puramente filosofica», mostrando di averne superato il carattere di parzialità. La ripresa e la ricontestualizzazione all'interno della sua logica giungono fino al rapporto tra assoluto (presupposto) e immaginazione produttiva. Noi riteniamo che ciò confermi che Hegel è consapevole dell'azione preformativa dell'immaginazione produttiva e del carattere «ipotesico» della prima serie deduttiva (posizione dei principî compresa) e che pertanto, nella sua critica, egli assuma fino in fondo i presupposti della posizione criticata. Crediamo anche che lo sviluppo – impostato per la prima volta dallo stesso Fichte, come viene riconosciuto da Hegel stesso – di una riflessione «puramente filosofica», laddove si ammetta e si ritenga legittima la relazione della «negazione in sé», finisca per giustificare l'operazione hegeliana di integrazione del movimento deduttivo fichtiano. Perché mai Hegel, rispettati i presupposti di una tale riflessione «puramente filosofica» e trovata, mediante il raddoppiamento della negazione («negazione assoluta»), un'ulteriore dimensione di approfondimento di quella stessa riflessione, avrebbe dovuto riconoscere una limitazione non giustificata sulla base dell'ulteriore approfondimento che egli crede di poter sviluppare? L'avviarsi e l'instaurarsi della ricerca genetica sulla base di una riflessione puramente teoretica, anche se ipotetica, consente – anzi, nella prima dottrina della scienza addirittura richiede – l'assunzione dei presupposti di partenza prescindendo dall'ulteriore riarticolarsi della riflessione stessa (riflessione «fattuale» o «naturale»): una tale assunzione non può essere giudicata incongruente laddove essa conduca, poi, a risultati divergenti.¹²

della fine di gennaio 1795; cfr. G.W.F. HEGEL, *Lettere*, p. 11.) parla di «titanismo» dell'io relativamente alla filosofia di Fichte.

¹² Sottolineando il ruolo dell'immaginazione produttiva e il valore «filosofico» della deduzione che, a partire dalla posizione del primo principio, essa consente, cade la tesi, in particolare di P. Baumanns, secondo la quale la dottrina della scienza non verrebbe toccata dalla critica hegeliana poiché il primo principio esprimerebbe un atto pratico, legato al credere piuttosto che al pensiero logico-speculativo. Distinguendo tra fondazione e realizzazione del programma filosofico della dottrina della scienza, Baumanns non si libera di alcune ambiguità: caratterizza l'idealismo fichtiano come un pensiero «etico-antropologico» o «speculativo-religioso» (che non subisce la critica hegeliana), e tuttavia rileva che la sua attuazione andrebbe incontro a una «cattiva infinità»; cfr. P. BAUMANNs, *Fichtes ursprüngliches System*.

In altri termini, e tenendo presente l'accusa fichtiana ai detrattori della dottrina della scienza di non averla letta fino in fondo: l'impostazione stessa della *Grundlage* legittima la considerazione hegeliana esclusivamente della prima serie deduttiva a prescindere dal pratico e sulla base dell'azione dell'immaginazione. Qualora poi si ritenga, come Hegel, che la deduzione fichtiana sia fondata su un'analisi parziale di quel determinare puramente filosofico, non è possibile giudicare illegittima una tale posizione in funzione di quanto segue a quell'analisi e di quanto dedotto dalla contraddizione accertata da essa.

Accettare i presupposti della prima dottrina della scienza, dunque, significa affidarsi alla riflessione «puramente filosofica» e seguirne lo sviluppo. In questo senso la critica hegeliana coglie perfettamente il problema che rende insostenibile la posizione fichtiana.

Il «dovere», principio costitutivo del sapere, scaturisce dalla contraddizione tra determinazione reciproca tra io e non-io da un lato, e posizione assoluta dall'altro: ma una tale contraddizione trascura un ulteriore e più profondo livello riflessivo tra io e non-io e, pertanto, la contraddizione fatta valere da Fichte per riconfigurare il principio nei termini di «dovere» è falsa, astratta, parziale.

b) Allo stesso tempo, tuttavia, ciò non significa che la soluzione hegeliana (raddoppiamento della negazione) non vada incontro a difficoltà, ovvero, in particolare, non significa che la «negazione assoluta» riesca a instaurarsi in modo tale che il pensiero ottenga a se stesso e per se stesso quel sostrato e quel «fondamento» che gli consente di porre la questione del rapporto infinito-finito su un piano puramente filosofico, puramente logico. Ed è in questo senso che la prospettiva della dottrina della scienza si fa valere nei confronti dell'idealismo hegeliano:

«noi apprendiamo qui che ogni realtà – ogni realtà *per noi*, si capisce, come del resto non può intendersi altrimenti in un sistema di filosofia trascendentale – non è prodotta se non dall'immaginazione. Uno dei più grandi pensatori dell'età nostra ... chiama ciò un'*illusione* prodotta dalla immaginazione ... Ma se invece si dimostra, come deve dimostrarsi nel presente sistema, che su quell'atto dell'immaginazione si fonda la possibilità della nostra coscienza, della nostra vita, del nostro essere per noi, cioè del nostro essere come Io, allora quest'atto non può cessare, se non vogliamo far astrazione dall'Io, il che è contraddittorio, poiché ciò che astrae non può mai fare astrazione

da se stesso; quindi esso non illude, ma dà verità e l'unica verità possibile. Ammettere che esso inganni, vuol dire fondare uno scetticismo che insegna a dubitare del proprio essere». ¹³

Questo passo non interessa il nostro percorso per quanto riguarda l'accenno alla discussione dell'immaginazione da parte di Maimon, quanto piuttosto perché esso esclude con fermezza la possibilità della totale astrazione dal non-io, della sussunzione del suo significato all'interno del negativo posto dalla riflessione. Questo passo testimonia, a nostro avviso, la consapevolezza fichtiana della possibilità (illusoria) di un ulteriore passo, che prospetterebbe uno scambio tra io e non-io del tutto indipendente dall'io finito, del tutto autonomo dalla facoltà immaginativa dell'io teoretico e dalla realtà cui essa rimanda, del tutto immanente al pensiero. Una tale possibilità viene esclusa come fonte di uno scetticismo distruttivo, che non porterebbe ad altro che a perdere la domanda sulla coscienza.

Certamente è qui che s'intravede, e, a nostro avviso, Fichte stesso intravede, il principio della prospettiva che Hegel percorrerà, ovvero la possibilità di una pura autoreferenzialità della negazione: partendo da questa limitazione fichtiana è plausibile e doveroso segnalare – come abbiamo fatto – un valore critico *ante litteram* dell'idealismo trascendentale fichtiano nei confronti della dottrina della «riflessione immanente» o «assoluta». La domanda sulla possibilità di astrarre dal «nostro Io» prefigura, all'interno della *Grundlage*, la prospettiva di quell'annullamento totale dei riferimenti coscienziali (ad esempio dell'azione dell'immaginazione produttiva) che Hegel affronta nella *Logica* con l'autoriferimento della negazione e che egli presenta come primo configurarsi del pensiero come totalità e come «mezzo» verso la concreta autodeterminazione del pensiero in quanto «concetto». Al contrario, Fichte nega la possibilità di un pensiero che si sviluppi al di là dell'atto preformativo dell'immaginazione produttiva, atto che «non può cessare» e che è l'unica via per «l'unica verità possibile». È questo uno dei luoghi della *Grundlage* nel quale emerge la polemica fichtiana – ripresa, approfondita e costantemente riaffermata – contro quell'atteggiamento oggettivante che non si mantiene all'interno dei margini della domanda trascendentale. In particolare questo è uno dei luoghi in cui viene criticata l'accezione assolutamente idealistica di un tale

¹³ Cfr. *GWL*, pp. 368-369; p. 185.

approccio, ovvero l'atteggiamento filosofico che si rivela dogmatico nella pretesa di poter concettualizzare l'assoluto, di poter comprendere il principio come se si trattasse di un qualsiasi altro ente.¹⁴ Al contrario, su quella limitazione (sull'imprescindibilità del limite fornito dall'immaginazione produttiva, sull'inoggettivabilità del suo oscillare) si fonda la filosofia trascendentale di Fichte e anche il destino che egli stesso le riserva ripensandola e dandone nuove configurazioni espositive.¹⁵ Infatti, dalla prospettiva fichtiana e della filosofia trascendentale in genere, si potrebbe obiettare a Hegel, come abbiamo visto, che nel diventare «in sé e per sé» da parte del pensiero, egli pretenderebbe di ottenere una riflessività pura ma reale, tanto da approfondire ulteriormente la ricostruzione dei presupposti del sapere fattuale superando l'«immediatezza» propria dell'idealismo «kantiano o fichtiano». Questa nuova «unità assoluta», ottenuta quale «essenza», quale «verità dell'essere», pretenderebbe di superare il trascendentalismo mantenendo la portata chiarificatrice («epistemologica») da esso guadagnata. In realtà si può obiettare che tale nuova dimensione è illusoria: la pretesa di rispondere su un piano puramente logico alla questione del rapporto tra «fondamento» ed «esistente» diventa autoreferenziale, tautologica. Il passaggio dalla logica dell'essere a quello dell'essenza, infatti, perde contatto con il problema posto dall'esistente, dall'ente: l'autonomia del manifestarsi dell'essenza non riesce a recuperare e a porsi nuovamente all'interno della domanda sul fondamento dell'ente.¹⁶ L'assunzione della domanda trascendentale su ogni esperienza in quanto tale in uno spazio teoretico puramente speculativo equivale alla presentazione di un essere supremo al di là dei margini di quella domanda. Si riproporrebbe un ambito non dissimile da quello della vecchia metafisica prekantiana. In particolare, la doppia negazione ammessa da Hegel lo relegherebbe all'interno di quella forma di dogmatismo definito da Fichte «idealismo assoluto». In altri termini – sfruttando i risultati del nostro percorso e valorizzando

¹⁴ Cfr. M. ZAHN, *Hegel di fronte al foro della dottrina della scienza di Fichte*, pp. 379 ss.

¹⁵ L'ultimo Fichte, infatti e ad esempio, scinderà la deduzione trascendentale dall'azione dell'immaginazione produttrice o, meglio, riconoscerà alla «vita» del sapere stesso quella «forza formatrice» (*Bildungskraft*); cfr. in particolare WL 1812, in GA II, 13, pp. 160 e 162 ss.

¹⁶ Rimandiamo ai lavori di W. Marx e di W. Janke che sono i più espliciti nel riferirsi e nello svolgere la critica a quel passaggio hegeliano a partire dalla prospettiva trascendentale; cfr. W. MARX, *Hegels Theorie der logischen Vermittlung*, e W. JANKE, *Limitative Dialektik*.

la prospettiva fichtiana – si può dire che la pretesa del pensiero di riflettere su se stesso, non possa andare al di là dell'istituzione, da parte dell'immaginazione, del limite mai oggettivabile tra infinito e finito, tra concetto e intuizione, tra riflessione e determinazione. Ciò, tuttavia, non significa che la dottrina della scienza si sottragga alla critica hegeliana.

Va dunque conclusivamente ribadito e sottolineato come il rapporto tra l'idealismo hegeliano e l'idealismo fichtiano si costituisca in modo tale che, sul piano della filosofia come dottrina della soggettività assoluta, l'uno coglie le difficoltà dell'altro. Da un lato, infatti, la «negazione assoluta» non mette Hegel completamente al riparo dalla critica di dogmatismo che Fichte rivolge all'«idealismo assoluto», ovvero dalla critica di quell'approccio che oggettiva l'assoluto. Dall'altro, la critica hegeliana coglie la difficoltà della *Grundlage*, che sarà anche del secondo Fichte, di non riuscire a connettere finito e infinito in modo tale da rendere oggettivamente fondante, costitutiva, reale, la pienezza del primo, dell'ideale: non si otterrebbe, dunque, alcuna sua determinazione o normatività sul conoscere e sull'agire concreti. Se si intende, pertanto, il rapporto Fichte-Hegel nei termini di un'alternativa, tale alternativa deve essere ammessa nel senso di un rapporto di critica reciproca, dal quale emergono soprattutto l'irrisolutezza e le difficoltà di entrambi i sistemi. La questione del rapporto tra l'idealismo speculativo hegeliano e l'idealismo trascendentale fichtiano è impostata nei termini dell'alternativa da R. Lauth, senza peraltro dubitare che una tale alternativa sia facilmente risolvibile a favore dell'idealismo trascendentale fichtiano:

«Finché la differenza tra questi due sistemi globali non è superata, finché non si è filosoficamente deciso quale concezione filosofica totale è sostenibile, finché la disputa, non condotta a termine tra il 1801 e il 1807, renderà impossibile qualsiasi progresso filosofico al di là di questi sistemi, questo fatto 'cancellerà' tutte le altre assunzioni filosofiche come insostenibili in linea di principio. L'unità sistematica della ragione non è una richiesta bizantina, di competenza soltanto di una disciplina filosofica, bensì per noi tutti una questione di vitale importanza, poiché è la questione del dominio, legittimabile scientificamente, della realtà della nostra vita. Se questo problema non può essere risolto, allora la ricaduta generale in un qualsiasi fideismo, presumibilmente camuffato, è inevitabile, con tutto ciò che necessariamente ne consegue».¹⁷

¹⁷ Cfr. R. LAUTH, *La filosofia trascendentale di J.G. Fichte*, p. 96.

Nell'introduzione abbiamo chiamato «esclusività» della filosofia, dei sistemi di Fichte e di Hegel, quella che Lauth chiama «unità sistematica della ragione»: certamente essa impone una risoluzione nell'uno o nell'altro senso. Anche, ad esempio, il giudizio di L. Siep, secondo il quale il tardo Fichte (Siep con ciò intende l'idealismo trascendentale fichtiano così come esposto già nella seconda dottrina della scienza del 1804) e l'idealismo hegeliano costituiscono due vertici dell'idealismo tedesco autonomi e ugualmente legittimi, ha valore soltanto in ordine alla critica di uno schema storico-filosofico che vede in Hegel il compimento ultimo dello sviluppo del criticismo attraverso e oltre Fichte e Schelling.¹⁸ Dal punto di vista più strettamente filosofico il rapporto Fichte-Hegel impone un'alternativa e un giudizio.

Noi crediamo, tuttavia, che l'esatta impostazione di R. Lauth nei termini dell'alternativa debba essere svolta secondo una direzione diversa e rimandi a una dimensione ulteriore. Il rapporto Fichte-Hegel si costituisce correttamente come alternativa per quanto esso non lasci spazio all'eventualità che entrambe le posizioni possano essere vere: o l'una o l'altra. Non è, al contrario, un'alternativa, in quanto i due sistemi, sia pur tra di loro alternativi, possano essere entrambi falsi: né l'uno, né l'altro. L'alternativa, pertanto, (ma a questo punto, forse, non può dirsi tale) potrebbe essere formulata così: mediante la «negazione assoluta» Hegel coglie l'irrisolutezza e le difficoltà della filosofia fichtiana, ma ciò non assicura la sostenibilità del principio (della «negazione assoluta») e della soluzione hegeliana; i limiti posti da Fichte contro l'approccio dogmatico rivelano nel senso opposto, infatti, le difficoltà della costruzione hegeliana, ma, anche in questo caso, ciò non assicura la sostenibilità della soluzione fichtiana, non sottrae la dottrina della scienza alla critica hegeliana.¹⁹

¹⁸ Sulla indipendenza e legittimità dell'idealismo del secondo Fichte dalla critica di Hegel, oltre al già citato L. Siep, cfr. anche K. GLOY, *Einheit und Mannigfaltigkeit. Eine Strukturanalyse des «und»*. Systematische Untersuchungen zum Einheits- und Mannigfaltigkeitsbegriff bei Platon, Fichte, Hegel sowie in der Moderne, Berlin - New York 1981, in cui l'analisi dell'autrice conduce a un giudizio opposto a quello di L. Siep, ovvero intravede il permanere anche in *WL 1804* di alcuni elementi irrisolti colti da Hegel rispetto alla prima dottrina della scienza, cfr. in particolare pp. 83-130. Cfr. anche la recensione allo studio di L. Siep, K. DÜSING, *Über das Verhältnis Hegels zu Fichte*, in «Philosophische Randschau», 20 (1973), pp. 50-63.

¹⁹ Facendo riferimento alle formalizzazioni che abbiamo utilizzato, sulla scia di riferimenti testuali a entrambi gli autori, diremmo che rimane un fatto che l'identità fichtiana $A=A$ implica hegelianamente la differenza ($A \neq A$) ovvero la differenza tra le due occorrenze

c) La fondamentale presenza fichtiana in un passaggio così decisivo della *Logica* e dello sviluppo del sistema hegeliano, indica che Hegel ha ripensato in profondità la dottrina della scienza fichtiana successivamente alla stesura della *Differenzschrift*. Non è affatto errato sostenere – con le parole di Kimmerle – un «rinnovato orientamento verso Fichte», negli anni dei progetti sistematici jenesi e dell'elaborazione della *Fenomenologia*, nella direzione di un definitivo distacco dalla posizione di Schelling.²⁰ Soprattutto sul piano storico-filosofico della ricostruzione dello sviluppo del pensiero hegeliano, ci sembra che il confronto con la dottrina della scienza da parte di Hegel successivamente alla *Differenzschrift* sia stato utilissimo in ordine alle istanze dello sviluppo della propria filosofia, come avremo modo di sottolineare più avanti.²¹

La sua critica all'idealismo trascendentale di Fichte, al contrario, non ottiene nessun approfondimento di rilievo successivamente alla *Differenzschrift*. Nella *Logica*, una presenza fichtiana così notevole potrebbe indurre a credere che Hegel ritenga di aver approfondito la sua critica. In realtà, l'impressione è che, dopo la *Fenomenologia*,

di A nell'uguaglianza con se stesso; allo stesso tempo – e una tale conclusione può essere ottenuta chiaramente proprio dalla prospettiva fichtiana – rimane del tutto problematica la possibilità che dalla co-implicazione tra identità e differenza possa scaturire un fondamento, un punto di vista su di essa. Da qui – e in particolare tenendo sullo sfondo i problemi che la dottrina della scienza presenta anche laddove si sottolineino allo stesso tempo i problemi della prospettiva hegeliana – si ottiene un punto di vista più equilibrato, crediamo, sia sulla valutazione storico-filosofica dell'idealismo tedesco, sia sulla valutazione del suo influsso sulla filosofia successiva. Rispetto alla prima, potremmo riassumere riportando un'idea di R. Bodei – tra riconoscimento dei meriti e denuncia delle difficoltà – non limitata all'orizzonte della questione del rapporto Fichte-Hegel: «Tutti i tentativi compiuti nell'arco di circa quarant'anni (tra la prima edizione della *Critica della ragion pura* e quella del *Mondo come volontà e rappresentazione*) hanno mostrato l'impossibilità ... di fondare l'autocoscienza sul proprio esclusivo terreno»; cfr. R. BODEI, *Scomposizioni. Forme dell'individuo moderno*, Torino 1987, p. 218. Rispetto all'influenza sulla filosofia successiva, il discorso sul rapporto Fichte-Hegel crediamo possa essere estremamente utile soprattutto nei confronti delle chiavi di lettura storiografiche emerse all'interno della prospettiva dei rinnovati studi su Fichte. Sulla scia di quest'ultimi è stata valorizzata, partendo dalla dottrina della scienza, la «legalità anti-essenzialista», «preter-razionale» sul pensiero «esistenziale, concreto», ponendola in rapporto con Kierkegaard e con Heidegger. Cfr. G. ZÖLLER, *German realism: the self-limitation of idealist thinking in Fichte, Schelling, and Schopenhauer*, in K. AMERIKS (ed.), *The Cambridge Companion to German Idealism*, Cambridge 2000, pp. 200-218. In questo ambito di discussione, la domanda non cade più sulla plausibilità del sistema hegeliano e sulla sua sostenibilità, quanto piuttosto sulle ragioni che hanno indotto Hegel a ritenere parziale la prospettiva trascendentale, ragioni che forse valgono, come detto, nei confronti dell'idealismo trascendentale di Fichte e forse anche in ambito novecentesco, rispetto all'esistenzialismo, alla fenomenologia e all'ermeneutica.

²⁰ Cfr. H. KIMMERLE, *Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens*, pp. 31 ss.

²¹ Cfr. *infra*, paragrafo successivo.

Hegel si concentri sull'articolazione sistematica della sua filosofia, verificando, nell'esposizione analitica, la sua tenuta e la sua forza soprattutto al suo interno, rispetto alla sua coerenza interna. Da qui, poi, si misura con le consuete alternative (dalla filosofia classica al razionalismo moderno e alla filosofia tedesca del proprio tempo) riarticolando, ma sostanzialmente ribadendo, critiche già svolte in precedenza. La «negazione in sé» come riflessione assoluta, come determinazione logico-concettuale, ribadisce, ad esempio, il distacco hegeliano da Schelling, ponendo le basi per una «unità assoluta» concepita al suo interno in modo riflessivamente più articolato.²² Restando a Fichte, nella *Logica* Hegel si comporta davanti alla *Grundlage* del 1794-1795 come se la critica mossa nella *Differenzschrift* trovasse, nell'assetto speculativo maturato, una collocazione migliore e una maggior legittimità. Ma in realtà il nuovo quadro teoretico non influisce sulla critica a Fichte. Il senso della contrapposizione rimane pressoché intatto: nell'*Enciclopedia* e nelle lezioni berlinesi i luoghi di analisi, di discussione e di critica della filosofia di Fichte sono limitati e brevi, filosoficamente sono soltanto ripetitivi.

Il riferimento a Schelling è utile anche per un ulteriore motivo, ovvero perché il problema dell'autonomia hegeliana negli anni della *Differenzschrift* ci consente di ritornare alla questione dalla quale eravamo partiti all'inizio di questo paragrafo e, in generale, del nostro percorso: la questione della comprensione di Hegel della *Grundlage* e dell'assunzione, da parte della critica hegeliana, dei presupposti della posizione filosofica criticata. Se da un lato, come detto, la *Differenzschrift* conferma che Hegel comprende benissimo l'architettura complessiva della *Grundlage*, dall'altro essa denuncia anche alcune forzature. Se da un lato Hegel si mostra consapevole del valore «ipotetico» della posizione dell'Io originario (primo principio) e dall'intervento dell'immaginazione produttiva, dall'altro egli tende a sovrapporlo all'unità assoluta della filosofia di Schelling.²³ La correttezza della comprensione hegeliana (e pertanto la correttezza nell'assunzione dei presupposti della posizione criticata) si limita alla ricostruzione dell'idealismo trascendentale.

²² Sulla comprensione di Hegel dell'io in quanto «negatività assoluta» come conseguenza della sua *Fichtekritik* e nella prospettiva di una definitiva presa di distanza da Schelling negli anni jenesi, cfr. W. BONSIENEN, *Der Begriff der Negativität in den Jenaer Schriften Hegels*, in «Hegel-Studien», Beiheft 16 (1977), pp. 67 ss.

²³ Cfr. *supra*, nota 13.

Questa correttezza si smarrisce laddove si tratti di svolgere e portare a compimento la critica.

La bontà della comprensione hegeliana della *Grundlage*, ma la sua forzatura nell'impostare e risolvere l'avvicinamento critico, denunciano il permanere di un margine tra la ricostruzione della posizione criticata e la sua critica effettiva. Così come accade nella *Differenzschrift*, che mostra – lo ripetiamo – la consapevolezza hegeliana dell'impossibilità in Fichte di concettualizzare l'assoluto posto come primo principio, comprensione e critica da parte di Hegel sembrano non potersi riferire alla stessa immagine della filosofia fichtiana. Hegel non può valorizzare la sua critica alla dottrina della scienza (critica del tutto legittima, fondata su ragioni oggettive, su incoerenze interne alla posizione fichtiana) senza ridurre in essa forzatamente la tensione tra Io originario e coscienza finita, pur riconoscendo egli il valore costitutivo della contraddizione tra di loro, valore che il discorso fichtiano porta alla luce e cerca di rendere produttivo.

Ancora, in altri termini. La ripresa e il ripensamento hegeliani della prima serie della *Grundlage* testimoniano la consapevolezza da parte di Hegel della *Denkbewegung* complessiva descritta dalla prima dottrina della scienza, testimoniano la bontà della comprensione hegeliana e denunciano un problema reale, oggettivo, dell'idealismo trascendentale. Tuttavia, la critica hegeliana non può compiersi se non alterando l'immagine della filosofia fichtiana in direzione di un'attualizzazione o di una concettualizzazione del suo principio. Hegel non può portare a termine la sua critica se non riducendo il movimento di autoposizione dell'Io a momento parziale del movimento di autoposizione dell'essenza. Come visto prendendo in analisi la nozione di «presupporre», la sua riconduzione dell'io fichtiano a un lato del determinarsi dell'essenza, a un lato di una determinazione logica, non esaurisce e non rispetta il senso che tale nozione assume in Fichte. Anche laddove, pertanto, non intervenga più la questione del rapporto con la posizione di Schelling, bensì con la posizione di Hegel stesso, permane quel margine per il quale comprensione e critica da parte di Hegel non si riferiscono alla stessa immagine della filosofia fichtiana. Hegel non può valorizzare la sua filosofia in senso critico rispetto all'idealismo di Fichte senza disinnescare forzatamente la tensione tra Io assoluto e coscienza concreta, pur riconoscendo la costitutività di una tale tensione. È per questo che nel suo confrontarsi con Fichte

e di fronte alla legittimità della sua critica, qualcosa resta trascurato e non tematizzato, come se la nuova strada percorsa dall'idealismo speculativo hegeliano lasciasse aperta alle sue spalle un'alternativa. Per questo, inoltre, ci pare che il giudizio sulla bontà della comprensione hegeliana della *Grundlage* non esaurisca tutte le implicazioni del rapporto Hegel-Fichte.

2. La «Grundlage» e lo sviluppo dell'idea sistematica di Hegel

La ripresa, nella dottrina hegeliana dell'essenza, di alcuni passaggi fondamentali della *Grundlage* consente di rivolgere uno sguardo retrospettivo all'importanza e al peso che la filosofia di Fichte ha avuto all'interno della formazione del pensiero hegeliano. Se la critica hegeliana, a partire dalla *Differenzschrift* fino alla *Logica* (e oltre), rimane sostanzialmente invariata, il sistema di Hegel trova nell'arco di quegli anni lo sviluppo decisivo e la configurazione definitiva.

Se continuiamo a guardare alla *Logica* notiamo come la dottrina dell'essenza comprenda, abbracci e ricopra quello spazio teoretico che risolve il problema sistematico cui Hegel si trova di fronte negli anni di Jena. Gli interpreti hanno abbondantemente notato come il materiale concettuale che a Jena costituiva il percorso della Logica in opposizione alla Metafisica, finisca per dare vita, nella *Logica*, al primo libro, ovvero alla logica dell'essere. Di più: la contrapposizione tra Logica e Metafisica viene superata e negata, nel senso proprio hegeliano, da un lato raccogliendo ed escludendo dalla prima parte del sistema ogni figura finita del sapere, legata ancora a un conoscere parziale, dall'altro lato riorganizzando in unità, ovvero all'interno dello stesso ambito e assumendo il medesimo statuto scientifico, le strutture teoretiche della logica e della metafisica.²⁴

²⁴ Su questo decisivo passaggio dell'evoluzione dell'idea sistematica hegeliana rimandiamo ancora a F. CHIEREGHIN, *Dialettica dell'assoluto e ontologia della soggettività in Hegel*, sia per quanto riguarda il prospettarsi dell'identità tra Logica e Metafisica, sia per quanto riguarda l'incidenza fondamentale che in tale passaggio ha avuto l'elaborazione della *Fenomenologia dello spirito*. Sui problemi che rimangono e riemergono anche dopo il superamento della distinzione tra Logica e Metafisica – proprio in relazione ai termini e ai passaggi che abbiamo preso in considerazione nella nostra analisi – cfr. W. JÄSCHKE, *Ausserliche Reflexion und immanente Reflexion*, pp. 85-117. Sui riferimenti hegeliani a Fichte negli scritti compresi tra la *Differenzschrift* e la *Fenomenologia dello Spirito* e sulla loro funzione, cfr. L. SIEP, *Der Weg der Phänomenologie des Geistes. Ein einführender Kommentar zu Hegels «Differenzschrift» und «Phänomenologie des Geistes»*, Frankfurt a.M. 2000.

Ora, se verifichiamo retrospettivamente la presenza fichtiana nei progetti sistematici jenesi di Hegel, notiamo che essa non è così consistente e organica come abbiamo riscontrato nella *Logica* matura. Facendo riferimento ai progetti jenesi di sistema, si può affermare certamente che Hegel pensi, quale referente critico, a Fichte – e non potrebbe non essere così – presentando e discutendo i «*principi* assoluti» di identità, contraddizione e fondamento.²⁵ Manca ancora, tuttavia, l'intero passaggio che noi abbiamo chiamato di rispecchiamento hegeliano in Fichte, ovvero, parallelamente, manca l'intero movimento di mediazione consentito, inizialmente in modo assai difficoltoso, dal principio della «negazione assoluta» o «in sè». La *Logica e Metafisica 1804-1805* consente di vedere – forse in modo ancor più evidente rispetto alla *Logica* matura – come nel primo ambito logico la relazione di negazione determinata sia riferibile, come abbiamo notato, al contrapporsi di io e non-io nell'ambito teoretico della dottrina della scienza. Attraverso la comune radice kantiana, nelle figure considerate qui da Hegel si ritrovano le categorie della relazione che costituiscono i modi di determinazione del sapere teoretico dell'io. Questo aspetto, considerando che nella *Scienza della logica* il passaggio dal primo al secondo libro richiama sul rinnovato piano filosofico la distinzione jenesa tra Logica e Metafisica, conferma non solo la bontà della nostra scelta di condurre il confronto con Fichte a partire dalla logica hegeliana dell'essere e dalla deduzione «puramente filosofica» della *Grundlage*; ma conferma anche che la presenza fichtiana, nella riorganizzazione della logica hegeliana nella prospettiva sistematica e a seguito della stesura della *Fenomenologia*, è fondamentale.

Di più: l'intera svolta nella concezione sistematica hegeliana ha alla base l'isolamento e l'approfondimento di due modelli di sapere presenti nella *Grundlage*, ovvero quello teoretico-deduttivo assolutamente filosofico o «ipotetico» del rapporto tra io e non-io della prima serie, e quindi quello storico-della-coscienza; ma di questo facciamo dire due grandi studiosi dell'idealismo tedesco. Scrive L. Pareyson:

«Basta sospendere l'assunto critico per cui la filosofia è spiegazione dello spirito finito da un punto di vista finito, perché la prima serie logica si tramuti in logica speculativa e la seconda serie pragmatica si trasformi in fenome-

²⁵ Cfr. G.W.F. HEGEL, *Jenaer Systementwürfe II* (trad. it. *Logica e Metafisica di Jena [1804-05]*, Trento 1982, pp. 123 ss.).

nologia dello spirito. Basta cioè che la prima serie perda la sua formalità e provvisorietà, mantenendo l'attuale dottrina dei principî, sì che le sue tappe non siano più prodotti di riflessione, ma ragione speculativa conscia di se stessa, e che la seconda serie accentui il suo processo di giustificazione della filosofia, che si trova al culmine dello sviluppo della coscienza al punto da farne un sapere assoluto del relativo, cioè autocoscienza dello spirito. Alla prima soluzione Fichte non giungerà mai, anzi adopererà ogni sforzo per evitarla, e alla seconda giungerà soltanto dopo essersi assicurato per altra via di restare fedele all'assunto critico facendo fondare la filosofia da quell'essere ch'è non sapere». ²⁶

Sia pur con la cautela, C. Cesa – sempre in relazione alle «serie» o deduzioni di cui si compone la prima dottrina della scienza – riconosce che

«in Fichte c'è già molto della tendenza (che poi sarà elaborata da Hegel nella *Fenomenologia*) di presentare una storia della coscienza che, nel singolo come nell'umanità, passa dalla oscurità alla chiarezza ...». ²⁷

Cesa in nota precisa che non si intende con ciò presentare Fichte come «un 'precursore' di Hegel, ma, più semplicemente, che Hegel, malgrado le polemiche, ha ripreso non pochi spunti da Fichte». ²⁸ Avendo riportato le parole di Pareyson, la prospettiva di vedere Fichte quale precursore di Hegel l'abbiamo esclusa e l'escludiamo, e piuttosto diremmo che anche a quest'altezza si intravede – come implicito nel passo di Pareyson – l'antihegelismo *ante litteram* di Fichte. Tuttavia, di nuovo e dal versante opposto, la prefigurazione in Fichte di due modelli di sapere (quello storico-della-coscienza e quello assoluto) – modelli che Hegel svolgerà fino a segnarne la totale autonomia e quindi l'assunzione nel secondo delle istanze del primo, che pertanto verrà lasciato sullo sfondo – denuncia, rispetto a Fichte, il permanere di un margine, di un problema nello

²⁶ Cfr. L. PAREYSON, *Fichte. Il sistema della libertà*, p. 177. Si costituisce così – continuando a usare le parole stesse del Pareyson – l'alternativa tra speculazione e riflessione. La consapevolezza fichtiana della possibilità dello sviluppo speculativo che perseguirà fino in fondo Hegel, consente a Janke di indicare come priorità della dialettica fichtiana quella di essere dialettica del limite e del dover essere; cfr. W. JANKE, *Limitative Dialektik*. Il nostro itinerario, inoltre, conferma da un punto di vista diverso i risultati ottenuti da K. Gloy quando sottolinea l'alternativa tra la concezione fichtiana dell'assoluto come unità che esclude il molteplice, e quella hegeliana che comprende la diversità, noi diremmo tra un'unità assoluta che viene mantenuta come supremo presupposto e una unità assoluta che si sviluppa riconducendo al suo significato interno ogni presupposizione; cfr. K. GLOY, *Einheit und Mannigfaltigkeit*.

²⁷ Cfr. C. CESA, *J.G. Fichte e l'idealismo trascendentale*, p. 123.

²⁸ *Ibidem*.

svolgimento dei presupposti di quella dottrina della scienza che contribuisce, anche in modo non secondario, alla maturazione da parte di Hegel della configurazione sistematica del suo pensiero.

Forse è anche per questo significato critico che, a fronte di un ripercorrimiento così denso di determinazioni proprie della dottrina della scienza, Hegel non riconoscerà un debito così consistente nei confronti di Fichte, e soprattutto trascurerà di verificare se il nuovo sistema si disponga criticamente allo stesso modo nei confronti della filosofia fichtiana. Attraverso il ripensamento della dottrina della scienza fichtiana, Hegel giunge a innestare la contraddizione all'interno dell'unità assoluta affermata da Schelling, riconducendone l'assolutezza al concetto, all'immanenza del sapere che riflette su se stesso.²⁹ Il raddoppiamento della negazione e l'assunzione della contraddizione all'interno dell'assoluto stesso spinge Hegel a ritenere di aver compiuto un definitivo passo in avanti soprattutto rispetto a Schelling, e forse pagherà una tale consapevolezza sul piano del mancato approfondimento della sua critica a Fichte.

Tuttavia, notare una tale rilevanza dell'idealismo di Fichte e del suo ripensamento da parte di Hegel nell'ambito dello sviluppo della sua idea sistematica permette, piuttosto, una considerazione conclusiva che va al di là del piano puramente storico-filosofico e sembra denunciare, in generale, una difficoltà costitutiva del cosiddetto idealismo. Se la netta separazione del movimento puramente filosofico da quello storico-fenomenologico, coscienziale, è alla base della soluzione del problema sistematico in Hegel, ovvero consente di scorgere le difficoltà dell'armonizzazione tra finito e infinito dell'idealismo fichtiano, una tale soluzione ripropone il problema sistematico hegeliano in altri termini e sotto una nuova configurazione. Abbiamo considerato, infatti, la *Scienza della logica*, che costituisce un lato della contrapposizione tra «logico» o «metafisico» e «fenomenologico», e qui quest'ultimo elemento costituisce ancora la prima parte del sistema. Con l'*Enciclopedia* la separazione tra «logico» e «fenomenologico» viene mantenuta, ma – per così dire – in negativo, ovvero senza contemplare l'ele-

²⁹ Con le parole di V. Vitiello: «Diversamente da Fichte in Hegel l'Essere, l'Identità assoluta ... si fa giudizio, compiutamente giudizio ... Qui Hegel differenziandosi da Fichte si distacca insieme da Schelling. Nel farsi distinzione, molteplicità, mondo l'Uno ... l'Io puro non lascia dietro di sé nessun residuo, nessuna eccedenza. Nessuna indifferenza»; cfr. V. VITIELLO, *La critica hegeliana a Fichte e la dottrina del sillogismo*, in F. MICHELINI - R. MORANI (edd), *Hegel e il Nichilismo*, p. 122.

mento fenomenologico all'interno del sistema come sua prima parte. È la *Logica* a costituire la prima parte del sistema e Hegel sembra aver rinunciato definitivamente a concepire tale prima parte in termini fenomenologici, ovvero in termini 'decostruttivi' del sapere immediato e parziale della coscienza. La difficile collocazione della *Fenomenologia* all'interno del sistema dello Hegel maturo potrebbe indurre a recuperare il valore *ante litteram* critico nei confronti dell'hegelismo presente nella filosofia di Fichte. Al contrario, l'ultimo Fichte si muoverà nella stessa direzione, scorporando dalla dottrina della scienza ogni aspetto fenomenologico legato allo sviluppo della coscienza concreta, naturale, e tendendo a esporre nelle ultime versioni della dottrina della scienza, esclusivamente le connessioni speculative del «sapere puro». Questa tensione al «reale», al concreto, all'immanente, intesa come domanda sulle strutture assolute del sapere, addirittura al di là dell'opposizione tra finito e infinito, va incontro, crediamo, al medesimo rischio di autoreferenzialità.³⁰

3. *Dalla «Logica» al sistema. Filosofia come «enciclopedia»*

La rinascita degli studi fichtiani degli ultimi decenni ha consentito di ottenere un giudizio storiografico ben più equilibrato nella valutazione del significato e della collocazione del pensiero di Fichte all'interno della filosofia classica tedesca. Una tale ricontestualizzazione ha assunto come naturale obiettivo polemico la ricostruzione storiografica di ascendenza hegeliana, che per due secoli ha relegato Fichte a momento di passaggio verso l'idealismo speculativo di Hegel.³¹ In questo contesto è stato particolarmente

³⁰ Una tale distinzione è chiara, nell'ultima fase berlinese, soprattutto davanti all'esposizione fichtiana della dottrina della scienza come «*Philosophia prima*» accanto, ma separatamente, a un percorso introduttivo, che segue lo sviluppo del sapere naturale proprio della coscienza concreta, come quello dei *Fatti della coscienza*.

³¹ Va tuttavia sottolineato che, a ben vedere, ci sono sempre state alcune eccezioni a questo schema interpretativo. Innanzitutto all'interno di una tradizione di pensiero successiva e critica rispetto al neocriticismo, il cui contatto col trascendentalismo di Fichte è diretto e fondamentale, ad esempio in E. Lask e G. Gurwitsch. In secondo luogo, si pensi, ad esempio, – e si tratta di un esempio che si afferma proprio all'interno della tradizione filosofica hegeliana – alla ricostruzione storico-filosofica fornita dal tardo Lukács. In *La distruzione della ragione* Lukács riconosce all'idealismo fichtiano (e alla filosofia di Kant, uniti sotto l'espressione di «idealismo soggettivo») la totale autonomia dal programma e dalla pretesa oggettivazione del punto di vista filosofico propria dell'«idealismo oggettivo» di Hegel (e di

rilevante riconsiderare la filosofia della natura fichtiana, superando il pregiudizio (anch'esso di ascendenza hegeliana e schellinghiana) per il quale l'idealismo trascendentale, centrato sulla coscienza e rivolto a ricostruire le condizioni di possibilità di questa, non fornisse un punto di vista filosofico sulla natura.³² Di più: dallo stesso versante è stata sottolineata la portata enciclopedica della filosofia fichtiana, riscontrando nella dottrina della scienza l'identificazione di filosofia, scienza e enciclopedia.³³ L'irriducibilità del non-io,

Schelling). Pur rilevando alcuni fondamentali problemi all'interno dell'impostazione della dottrina della scienza (non meno che alla filosofia di Kant, di Hegel e, naturalmente, di Schelling) già Lukács rilevava quanto rilevato sulla scia dei recenti studi su Fichte contro schemi storiografici di matrice hegeliana: «Anche in costoro [Lukács si riferisce a J.E. Erdmann e Kuno Fischer dopo aver preso in analisi J. Ebbinghaus] lo sviluppo da Kant a Hegel è presentato in modo troppo rettilineo, ma particolarmente nell'esposizione di Hegel stesso si vede benissimo che proprio per quanto riguarda i principi della filosofia si trovano in questo sviluppo discontinuità e fratture nette (per esempio nel passaggio dall'idealismo soggettivo all'idealismo oggettivo). Ma un'accurata e spregiudicata indagine storica dovrebbe mostrare che la via da Kant a Hegel non è affatto così rettilinea e diretta come Hegel stesso la presenta» (G. LUKÁCS, *Die Zerstörung der Vernunft*; trad. it. *La distruzione della ragione*, Torino 1959³, pp. 557-558). Segue una riaffermazione della diversità tra idealismo soggettivo (Fichte) e idealismo oggettivo (Hegel), affermazione che, pur preoccupandosi soprattutto di rivendicare la peculiarità dello hegelismo, attribuisce autonomia ai due programmi filosofici: «la filosofia hegeliana si presenta come il culmine di uno sviluppo ininterrotto del kantismo. In tal modo Hegel viene ricondotto a Fichte, l'idealismo oggettivo all'idealismo soggettivo. Nell'idealismo assoluto, dice Ebbinghaus, «il non-io si risolve completamente nel processo dell'io ... L'oggetto è interamente e assolutamente sapere». Ciò, nel migliore dei casi, è un Fichte modernizzato, ma già non tiene conto di quanto vi è di nuovo nella filosofia della natura del giovane Schelling e ignora tutto il contributo recato da Hegel alla conoscenza filosofica» (*ibidem*). Poco prima Lukács aveva criticato lo stesso approccio unificatore svolto dal punto di vista neokantiano: «Il neokantismo che si sviluppa dopo la sconfitta della rivoluzione del 1848 dà al seppellimento di Hegel la formulazione ufficiale: lo sviluppo del pensiero tedesco da Fichte a Hegel fu considerato come una grande deviazione a cui si poteva rimediare solo con un deciso e incondizionato ritorno a quella che si pretendeva essere la sola filosofia scientifica, cioè alla filosofia kantiana» (p. 554).

³² Cfr. R. LAUTH, *Die transzendente Naturlehre Fichtes nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre*, Hamburg 1984, F. MOISO, *Natura e cultura nel primo Fichte*, Milano 1979, H. GIRNDT, *Die fünffache Sicht der Natur im Denken Fichtes*, in «Fichte-Studien», 1 (1990), pp. 109-120.

³³ Il rimando va sempre a Lauth, l'interprete fichtiano che più ha insistito – anche in chiave anithegeliana – sulla configurazione enciclopedica dell'idealismo fichtiano; cfr. R. LAUTH, *Il sistema di Fichte nelle sue tarde lezioni berlinesi*; cfr. anche H. GIRNDT, *Die fünffache Sicht der Natur im Denken Fichtes*. Utilizziamo qui un'osservazione di L. Bignami per riassumere la novità rappresentata dalla dottrina della scienza a questo proposito: «Grazie all'interdipendenza dei concetti di enciclopedia e di intero, di intero e di sistema, si compie in Kant l'identificazione di enciclopedia e sistema: entrambe ordinano le conoscenze a partire da un principio ed entrambe cercano di determinare a priori per ogni parte il suo posto e il suo rapporto con le altre parti. Quanto poi all'identificazione di scienza e di sistema, essa trova teorizzazione in Fichte, il quale collega i due concetti in un rapporto circolare; nelle sue Lezioni sulla storia della filosofia Hegel riporta un passo, esemplare a questo proposito,

ovvero l'impossibilità per la coscienza di comprendere le sue condizioni di possibilità prescindendo da qualunque elemento esteriore a sé, non è soltanto un elemento di partenza (la differenza posta con il secondo principio), un elemento giustificato semplicemente riconducendolo al presupposto assoluto dell'Io originario (della posizione). L'irriducibilità del negativo, dell'altro da sé, viene restituita nel sistema come indice della finitezza della coscienza reale e, soprattutto, come indice del «dovere» assoluto (del «compito» infinito) di prescindere quanto più possibile. Certamente, così, la prima accezione di non-io, la più immediata, rimanda infine alla natura, all'oggetto, all'ente contrapposto alla coscienza, a ciò che – in modo più evidente – fa emergere e attiva le strutture conoscitive legate all'intuizione, alla sensazione, alla conoscenza sensibile. Tuttavia, «non-io» è ogni configurazione dell'altro da sé, in primo luogo nella sua proiezione più astratta, che consente alla coscienza di riflettere puramente sulla sua costituzione.

Questo significa che l'impossibilità di concettualizzare l'assoluto e la necessità per la filosofia, come chiarificazione trascendentale del sapere determinato, di riflettere su di sé pur avendo dimostrato l'impossibilità di un rispecchiamento compiuto, coinvolgono anche il rapporto con le scienze. L'irriducibilità dell'assoluto al sapere (al concetto) e l'irriducibilità del non-io al sapere determinato (all'intuizione) instaurano una struttura costituita da due rapporti che si implicano ma che sono inconciliabili in un'unica relazione concettuale (da qui la nozione di «quintuplicità»). La filosofia come «dottrina della scienza», come sapere del sapere, riflette su tale struttura (quintuplica), ovvero sulle sue componenti, con gli strumenti che essa stessa ha giustificato (moltiplicando la struttura concettuale in modo quintuplica, e dando vita alle «venticinque forme» di cui si compone il sistema).³⁴ Ognuno dei punti di vista

tratto dal *Grundriss* del Tennemann: 'La scienza è un sistema della conoscenza mediante un principio supremo, che esprime il contenuto e la forma del sapere ... Se c'è teoria della scienza, c'è anche un sistema; se c'è un sistema, c'è anche una teoria della scienza, e un principio assoluto, con un circolo inevitabile'; cfr. L. BIGNAMI, *Il concetto di «Enciclopedia»*, in F. CHIEREGHIN (ed), *Filosofia e scienze filosofiche nell'«Enciclopedia» hegeliana del 1817*, Trento 1995, in particolare p. 58. Ai passaggi riportati dall'autrice dallo scritto *Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie*, basti qui ricordare l'utilizzo esplicito di Fichte di un'espressione assai indicativa, laddove egli definisce la «dottrina della scienza» (*Wissenschaftslehre*) come «dottrina delle scienze» (*Wissenschaftenlehre*); cfr. la *Nachschrift «Halle, 5a»* del corso *Über das Studium der Philosophie* dell'ottobre 1812.

³⁴ Cfr. WL 1804 (seconda esposizione), in GA II, 8, pp. 418 ss.; pp. 385-388 e WL 1811, in GA II, 12, p. 202; pp. 172-173.

in cui si articola tale riflessione dà vita a una disciplina filosofica: dottrina della natura, del diritto, dell'etica, della religione e dottrina della scienza «in specie». ³⁵

Pertanto diremo che la dottrina della scienza implica una pluralità (quintuplicità) di modi di comprendere e di agire sulla base dello scarto tra io e non-io, modi irriducibili l'uno all'altro tanto quanto irriducibile è il margine tra essere e sapere. Assumendo ognuno di questi punti di vista il filosofo trascendentale si trova a dover ritematizzare (riflettere su) la forma («Wie») in cui gli si presenta il problema del rapporto essere e sapere e il lavoro infinito (pratico-teoretico) che esso implica in sede di discipline scientifiche particolari, dottrina della scienza («in specie») compresa. ³⁶ Il filosofo trascendentale tiene assieme tutte queste possibilità di riflessione, da quella più esteriore a quella più decisiva, ma tutte

³⁵ Fichte non ha mai scritto un'enciclopedia e nemmeno portato a termine la stesura del sistema fornendo – nemmeno nelle lezioni berlinesi degli ultimi suoi anni – una trattazione di tutte le discipline filosofiche particolari previste dalla dottrina della scienza. Il corso che più si avvicina a una trattazione enciclopedica dell'intera articolazione della filosofia trascendentale è il corso dedicato ai «*Fatti della coscienza*», tenuto per quattro volte da Fichte dal 1810 al 1813. La prima di queste versioni (1810-1811) attraversa, da un punto di vista introduttivo, tutti gli ambiti scientifici particolari. Questa versione presenta una suddivisione e un'articolazione complessive molto ordinate poichè venne redatta da Fichte con l'esplicita intenzione di pubblicarla e pubblicata postuma (1817) poco dopo la morte di Fichte (gennaio 1814). È questa versione che Hegel acquista – e presumibilmente legge – come si desume dalla lettera del 1° febbraio 1818 a Winter, titolare della libreria «Mohr e Winter» di Heidelberg; cfr. G.W.F. HEGEL, *Epistolario*, II, a cura di P. MANGANARO e G. RACITI, trad. it., Napoli 1983-1988, pp. 403-404. Il breve riferimento critico a questo scritto fichtiano, contenuto in un'aggiunta dell'Enciclopedia, è molto sbrigativo e del tutto in linea con la critica a Fichte svolta da Hegel negli scritti precedenti considerando la dottrina della scienza: «la filosofia si è elevata al di sopra della fissazione (*Stehenbleiben*) fichtiana sui cosiddetti fatti della coscienza, per giungere ad afferrare lo spirito come l'idea effettiva ed autoconsapevole, al concetto dello spirito vivente che necessariamente si differenzia in se stesso e che dal suo differenziarsi ritorna ad unità»; cfr. W, X, § 379 (Zusatz), pp. 13-14 (trad. it. *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio, con le Aggiunte*, a cura di V. VERRA e A. BOSI, *Filosofia dello spirito*, III, Torino 2000, p. 83). Ringrazio il dott. D. De Pretto per alcune indicazioni rispetto a questo passaggio hegeliano.

³⁶ Così anche nel caso del diritto si tratterà di vedere se la deduzione della sovranità risponde innanzitutto e pressoché esclusivamente al problema delle condizioni di pensabilità di un ordine giuridico legittimato trascendentalmente. Il problema della volontà individuale, del «riconoscimento» e della garanzia della sua libertà, verrà riportato nella *Rechtslehre 1812* al problema – con le parole di Schottky – dell'applicazione «logico-sussuntiva» degli assiomi del «diritto razionale»; cfr. R. SCHOTTKY, *Einleitung* a J.G. FICHTE, *Rechtslehre 1812*, Hamburg 1981. In altri termini e più semplicemente: non si ragiona più a partire dal fatto che, in quanto portatore della volontà generale, il popolo sia e diventi sovrano; al contrario si ragiona, completamente a priori, partendo dalla domanda sulla possibilità che il diritto possa incarnarsi in un «reggente» o nei «reggenti», e che mediante tale «personificazione» ogni individuo venga pienamente garantito.

trascendentalmente problematiche. Il punto di vista dell'etica, ad esempio, non implica il superamento del diritto, o il punto di vista di quest'ultimo il superamento della filosofia della natura. La filosofia (dottrina della scienza) si articola in un sistema concettuale che non può essere caratterizzato in termini di gradualità, bensì soltanto in termini di una pluralità di punti di vista, di modi necessari di concettualizzazione. È la pienezza del manifestarsi dell'essere che implica una tale strutturazione, e ogni prospettiva riduzionistica, ogni abbandono di un modo di manifestarsi (di un punto di vista) per quello superiore risultano assurdi sulla base dei presupposti dai quali si è giunti a tale struttura (quintuplicità).³⁷

Passando a Hegel potremmo vedere confermata l'idea dell'origine fichtiana del concetto di filosofia come enciclopedia, qualora notassimo che sono le determinazioni di pensiero che in Hegel innervano le discipline filosofiche, esattamente come in Fichte. Così come nell'*Enciclopedia* hegeliana le strutture logiche guadagnate dal pensiero che determina se stesso articolano lo svolgimento delle scienze filosofiche (filosofia della natura e filosofia dello spirito), altrettanto in Fichte un tale rapporto potrebbe essere rintracciato seguendo il costituirsi e il riproporsi riflessivamente della struttura (quintuplica) del sapere come manifestazione dell'assoluto e come fondamento del sapere concreto.³⁸ Tenendo conto che la circolarità della filosofia fichtiana si costituisce entro un margine irriducibile tra assoluto e sapere, la logica hegeliana del «circolo dei circoli», potrebbe valere – con la premessa appena formulata – anche per

³⁷ Rispetto ai luoghi in cui Fichte allude a un superamento di un punto di vista scientifico in uno superiore, va tenuto presente che essi si riferiscono all'assenza di una prospettiva trascendentale e della sua affermazione nella storia. Che, ad esempio, Fichte definisca la propria epoca, nelle *Reden*, come epoca del diritto e che egli auspichi un suo superamento, dipende dal fatto che il «concetto fondamentale» dell'epoca non è affatto legittimato trascendentalmente.

³⁸ Correttissima, pertanto, la considerazione di L. Siep relativa all'articolazione sistematica risultante dalle «25» forme concettuali prospettata nella seconda esposizione della dottrina della scienza del 1804: «Fichte stesso indica come 'somma' (*Summe*) del suo sistema il fatto che la coscienza ordinaria e le sue determinazioni (*das gewöhnliche Bewußtsein und seine Bestimmungen*) per la *WL 1804* entrino ancora in questione solo come condizioni del sapere trascendentale, del fenomeno assoluto. Il sistema [è indicato] come un divenire comprendentesi del 'sapere di sapere', cioè del sapere filosofico, che è la manifestazione e la vita stessa dell'assoluto – pertanto, la *WL* non si trova davvero in una straordinaria vicinanza (*außerordentliche Nähe*) con Hegel?»; cfr. L. SIEP, *Hegels Fichtekritik und die Wissenschaftslehre von 1804*, p. 94 (il riferimento è alla seconda esposizione di *WL 1804*, cfr. *GA* II, 8, p. 253; p. 351). Va detto che L. Siep formula una tale idea per ripensare la differenza tra la concezione dell'assoluto di Hegel e quella di Fichte proseguendo in una direzione che tende a valorizzare l'emanciparsi del secondo Fichte dalla critica hegeliana.

l'articolazione sistematica fichtiana. Potrebbe valere anche per il sistema fichtiano una delle più note affermazioni utilizzate da Hegel per illustrare l'articolazione della sua *Enciclopedia*:

«Ciascuna delle parti della filosofia è un tutto filosofico, un circolo che si chiude in se stesso; ma l'idea filosofica vi è dentro in una particolare determinazione o elemento».³⁹

Il maggior carico riflessivo giustificato da Hegel ammettendo e attuando il raddoppiamento della negazione, tuttavia, colloca questo comune elemento di compenetrazione della filosofia nei confronti delle altre parti del sistema – fichtiano prima che hegeliano – in un orizzonte sostanzialmente differente. D'altra parte, laddove nell'*Enciclopedia* si trovano ad agire quelle strutture teoretiche che Hegel ha fatto direttamente valere nei confronti della prospettiva trascendentale, troviamo puntualmente un riferimento critico a Fichte o a strutture concettuali che possono essere valorizzate in funzione critica rispetto all'idealismo trascendentale.⁴⁰

³⁹ *Enz.*, § 15, p. 56; p. 23. Fichte, in un senso non lontano, parla di «esponente»; cfr. ad esempio *WL 1812*, in *GA II*, 13, pp. 90 e 113.

⁴⁰ Nel primo caso basti qui ricordare innanzitutto come Hegel, presentando la divisione della filosofia della natura, sottolinei la seconda determinazione (che circoscrive la sfera della Fisica) come «relazione di riflessione» (*Reflexionsverhältniß*) (§ 252, p. 242; pp. 226-227). Quindi come in tale sfera si prenda in considerazione la «prima materia qualificata», la quale «è tale come sua *pura identità* con sé, unità della *riflessione in sé*, e quindi *prima manifestazione*, ancora astratta, della materia». Di essa viene detto che, essendo inizialmente «riflessione in sé astrattamente infinita», mediante di essa «nulla giunge ad apparizione in se stesso per sé». La riflessione in sé «astrattamente infinita» nella quale «nulla giunge all'apparizione in se stesso» è la «luce»: si potrebbe dire che in essa «non si può mostrare» della sua «parvenza ch'essa si tolga e torni» nella sua «essenza». Relativamente alla luce, presa per sé indipendentemente da «un'ulteriore particolarizzazione (ad esempio, alcunché di scabro, di colorato ecc.)» (§ 277) origine e manifestazione, fonte e fenomeno, essenza e parvenza, non possono essere distinti e non può nemmeno esser mostrata la loro uguaglianza. Nel secondo caso (filosofia dello spirito soggettivo) i termini sono ancora più evidenti. Le determinazioni che in questo ambito possiamo definire «essenziali» si articolano nell'ambito della «Fenomenologia». Qui si instaura il «grado della riflessione o della *relazione* dello spirito, dello spirito in quanto *apparenza*». Si tratta della «coscienza» o dell'«io», che nel momento del suo primo instaurarsi è «negatività assoluta, è in sé, è l'identità nell'essere altro ... è esso stesso, e include l'oggetto come qualcosa di superato *in sé* è la luce» (§ 413). «In quanto io», tuttavia, lo spirito «è *essenza* (*Wesen*); ma, poiché la realtà è posta, nella sfera dell'essenza, come tale che è immediatamente ed insieme come ideale, lo spirito è, in quanto coscienza, soltanto l'apparire dello spirito (*Erscheinen des Geistes*)» (§ 414). Scopo dello spirito «in quanto coscienza è di fare identica la sua apparenza con la sua essenza, di elevare la certezza di sé stesso alla verità» (§ 416). Nel terzo caso (filosofia dello spirito oggettivo) possiamo riferirci direttamente al testo dei *Lineamenti di filosofia del diritto*. Riferendosi all'ultima parte dello «sviluppo dell'idea della volontà libera in sé e per sé», la volontà, precisa Hegel, «contiene» due elementi, quello della «*pura indeter-*

Sul piano sistematico complessivo, la parzialità imputata da Hegel alle strutture riflessive della dottrina della scienza emerge più chiaramente all'altezza del momento più esteriore dello sviluppo sistematico, ovvero all'altezza della filosofia della natura. Avendo Fichte trascurato la co-implicazione tra uguaglianza con sé (dell'io) e uguaglianza con sé dell'altro (del non-io), è inevitabile che il concetto trovi anche nella natura un momento di riflessione, un grado di riflessività, che Fichte esclude in modo radicale. Non che in Fichte venga negata una *Naturlehre*: la filosofia trascendentale prevede una filosofia della natura, laddove per natura si intende – per dirla con il Girndt – il «rango più basso» di «ciò che si deve costituire necessariamente, se si deve costituire il sapere».⁴¹ Tuttavia, dopo aver richiamato la co-implicazione tra 'uguaglianza con sé mediante l'altro' da parte di negante e negativo (in termini fichtiani: di io e non-io) sarebbe semplice vedere nella filosofia della natura di Hegel il modo in cui alla natura viene attribuita l'esatta portata riflessiva, recuperandone l'essenzialità senza farne l'assoluto, e senza rinunciare alla superiorità dell'elemento spirituale, assolutamente soggettivo. Di contro a Fichte, si potrebbe dire allora che la filosofia della natura hegeliana consente di evitare una considerazione dell'oggetto – in senso ampio, dall'oggetto della meccanica all'organismo vivente – del tutto esteriore, che ne valorizzi soltanto la portata negativa, oppositiva, rispetto al soggetto. In altri termini, si potrebbe dire che la filosofia della natura hegeliana consentirebbe di superare una concezione della natura esclusivamente come funzione negativa del soggetto, al di fuori della quale essa non avrebbe alcun significato, alcun valore conoscitivo. Allo stesso tempo, tuttavia, restando essa all'interno di una condizione non tanto di esteriorità, quanto piuttosto di interna

minatezza o della pura riflessione dell'io entro di sé (*reine Reflexion des Ich in sich*), nella quale è dissolta ogni limitazione» e quello per cui l'«Io è parimenti il trapassare dalla indeterminatezza indifferenziata alla *differenziazione*», ovvero «il momento assoluto della finità o particolarizzazione dell'io». I termini con i quali Hegel spiega l'intrecciarsi di questi due momenti sono mutuati in modo pressoché meccanico dalla dottrina dell'essenza: «La volontà è l'unità di questi due momenti; – la *particolarità* riflessa *entro di sé* e in tal modo ricondotta all'*universalità*, – *individualità*; l'*autodeterminazione* dell'io, ad un tempo, di porsi come il negativo di se stesso ... – L'io si determina, in quanto esso è la relazione della negatività a se stesso (*Beziehung der Negativität auf sich selbst*); inteso come questa *relazione a sé* esso è parimenti indifferente di fronte a questa determinatezza»; cfr. §§ 5 e 6 (cfr. anche G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, XIV, a cura di E. ANGEHRN, M. BONDELI e H.N. SEELMANN, Hamburg 2000, p. 9).

⁴¹ Cfr. H. GIRNDT, *Die fünfache Sicht der Natur im Denken Fichtes*, p. 111.

scissione (recuperabile soltanto all'interno della filosofia dello spirito), la natura non potrebbe essere assolutizzata, posta sullo stesso piano dell'autocoscienza come spirito consapevole di se stesso.⁴² È questo un elemento genuinamente fichtiano. Rispetto a Fichte la riflessività delle determinazioni della filosofia della natura consente a Hegel una più profonda intuizione del non-io – e con essa una sua ri-appropriazione da parte del soggetto. Tuttavia – trascurando il maggior grado di riflessività che essa riconosce rispetto all'idealismo trascendentale e la ri-appropriazione che essa consente – Hegel riconosce l'asimmetria, la disparità fichtiana tra io e non-io, tra spirito e natura.⁴³

Ritroviamo, in questo modo, un elemento di fondo che affianca idealismo trascendentale e idealismo speculativo all'interno della stessa prospettiva. Come visto limitatamente all'ambito logico, sia Fichte che Hegel intendono escludere l'assolutizzazione della ragione da un lato (idealismo assoluto) e l'assolutizzazione della cosa, e pertanto della conoscenza diretta, sensibile (realismo assoluto) dall'altro. Una tale prospettiva vale anche rispetto al rapporto circolare e riflessivo che lega il momento 'logico', il momento puramente teoretico, e le parti sistematiche che seguono. Il senso in cui Hegel sottolinea l'assolutezza della sua filosofia e allo stesso tempo ne richiama il 'realismo', l'efficacia, la portata critica, la capacità («astuzia») della ragione di incidere sulla realtà, non è lontano dal senso in cui Fichte insiste sul valore «ideal-realistico» della dottrina della scienza. Fichte identifica gli estremi all'interno dei quali si muove la sua filosofia – e che essa coniuga ponendo fuori gioco l'approccio oggettivante e dogmatico di entrambi – nella filosofia di Spinoza (idealismo assoluto) e nella filosofia della natura di Schelling (realismo assoluto). Hegel ritiene di aver raggiunto lo stesso equilibrio o, meglio, di aver ottenuto la vera sintesi tra le due assolutizzazioni. In entrambi i casi, ovviamente, non si tratta della ricerca di una mediazione artificiosa, dell'ottenimento di un equilibrio fine a se stesso, tanto più che a entrambe le assolutizzazioni sottostanno i medesimi vizi di parzialità, di finitezza, di scissione, si tratti di fede nel «positivo» o di intellettualismo. Con le parole di R. Bodei:

⁴² Cfr. l'*Introduzione alla Filosofia della natura*, in *Enz*, §§ 245-246.

⁴³ È questo elemento fichtiano che, alla fine, consente a Hegel di criticare la concezione della natura di Schelling e del romanticismo.

«Materialismo francese e idealismo soggettivo tedesco hanno la medesima radice, manifestano le stesse esigenze secondo versanti storici e culturali differenti: il materialismo francese secondo il 'principio locale' dell'oggettività e della realtà, l'idealismo tedesco secondo la forma della soggettività e dell'idealità ... Hegel ha voluto unire questi due principi (la rivoluzione portata dal pensiero nella realtà e la rivoluzione portata dal pensiero nella coscienza) ... La filosofia infatti, nel comprendere il proprio tempo, lo modifica e lo rende dominabile». ⁴⁴

Ammettendo Hegel una dialettica più articolata, più approfondita dal punto di vista della riflessività, Fichte – riconosciuto da Hegel che egli intuisce i margini della questione valorizzando in modo illegittimo, tuttavia, il polo della soggettività – finisce per rappresentare il polo dell'assolutizzazione dogmatica della ragione, del soggetto. ⁴⁵

Abbiamo già sottolineato il valore critico che l'idealismo trascendentale presenta rispetto all'idealismo hegeliano: il raddoppiamento della negazione è soltanto un'illusione, ricade all'interno di quell'approccio dogmatico oggettivante che considera l'assoluto come un oggetto. Non sarebbe difficile tradurre un tale valore critico dell'idealismo trascendentale nei confronti della filosofia hegeliana nei termini, ad esempio, della filosofia della natura. ⁴⁶ Più interessante è notare come tale critica si richiamerebbe alla particolare relazione che viene posta e sviluppata tra infinito e finito, tra assoluto e coscienza. La filosofia hegeliana della natura – obiettivo classico, poiché ritenuta la parte più 'artificiale' del sistema hegeliano già di per sé 'premeditato' – non diventerebbe l'obiettivo polemico primario dal punto di vista trascendentale. Dal punto di

⁴⁴ Cfr. R. BODEI, *Sistema ed epoca in Hegel*, pp. 21-22.

⁴⁵ Riassumendo con un passo dei *Lineamenti di filosofia del diritto*: «L'Io è parimenti il trapassare dalla indeterminatezza indifferenziata alla *differenziazione, determinare* ... Grazie a questo porre se stesso come un *determinato* l'Io entra nell'esserci in genere; – il momento assoluto della *finità o particolarizzazione* dell'Io ... La differenziazione e determinazione dei due momenti indicati si trova nella filosofia *fichtiana*, parimenti in quella *kantiana* ecc.; soltanto per fermarci all'esposizione fichtiana, l'Io come illimitato (nella prima proposizione della *Dottrina della scienza* di Fichte) è preso puramente e semplicemente come il *positivo* (così esso è l'universalità e identità dell'intelletto), in modo tale, che questo astratto Io dev'esser *per sé il vero*, e che perciò inoltre *sopraggiunge* (nella seconda proposizione) la *limitazione*, – il *negativo* in genere, sia esso come un termine esterno, dato, ovvero come attività propria dell'Io. – Apprendere la *negatività* immanente nell'universale o identico, come nell'Io, era il passo ulteriore, che la filosofia speculativa aveva da compiere; – un bisogno, del quale non hanno alcun sentore coloro che non apprendono il *dualismo di infinità e finità* neppure nell'immanenza e astrazione, come Fichte»; cfr. G.W.F. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto*, trad. it. Roma - Bari 1994⁴, pp. 29-30.

⁴⁶ Cfr. ad esempio il passo già citato in precedenza, nota 13.

vista trascendentale, anzi, la filosofia della natura hegeliana verrebbe giudicata del tutto conseguente e legittima, poiché in realtà la sua critica si rivolgerebbe dapprima alla parte logico-speculativa che l'ha consentita. Una volta ammesso l'approfondimento, l'«internamento» rappresentato dalla doppia negazione, la filosofia trascendentale ammetterebbe senza problema la filosofia hegeliana della natura.⁴⁷

Questo aspetto non fa altro che confermare il carattere 'enciclopedico' della filosofia trascendentale di Fichte. L'articolazione per la quale la filosofia trascendentale potrebbe svolgere la sua critica alle parti del sistema hegeliano soltanto rivolgendosi ai suoi presupposti (all'inizio) mette in rilievo che anche la filosofia trascendentale riconosce una relazione reciproca e circolare tra filosofia e scienze (o, meglio, discipline filosofiche). Di nuovo, anche rispetto a questo, non rimane forse che ragionare in termini di inclusione ed esclusione, di maggiore autonomia o dipendenza della filosofia rispetto all'essere da un lato e al reale dall'altro. Le relazioni hegeliane di negazione della negazione, di rappresentazione della rappresentazione, consentono a Hegel una rielaborazione e un'inclusione maggiori nel sistema di elementi naturalistico-scientifici, un migliore approfondimento delle strutture riflessive interpersonali (società civile) e un'autoreferenzialità più approfondita della filosofia come punto di vista autoconsapevole (e pertanto libero) su di sé e sulla realtà. Alla stessa autoconsapevolezza e alla stessa libertà si richiama Fichte escludendo come dogmatica l'attribuzione di un certo grado di riflessività alla natura, attribuendo una maggiore irriducibilità all'altro da sé anche all'interno delle logiche dei rapporti interpersonali (diritto, etica) e ribadendo l'impossibilità – inevitabile ma vitale per la filosofia stessa – di una riflessione immanente e assoluta del pensiero su se stesso.

⁴⁷ A riprova di questo, va notato come la critica di Fichte alla filosofia della natura schellinghiana non varrebbe anche per Hegel. Mentre, infatti, a Schelling viene imputata l'assenza della riflessione, nel senso di una mancata ritematizzazione dell'attribuzione alla natura di strutture riflessive caratteristiche del soggetto, la filosofia della natura di Hegel riconosce una determinata riflessività alla natura in funzione della riflessione che la soggettività attraversa (e compie nella filosofia dello spirito) su se stessa.

4. «Critica filosofica» e storia della filosofia

Hegel comprende benissimo il movimento di pensiero della *Grundlage* e la critica conseguente coglie perfettamente la difficoltà fondamentale della dottrina della scienza, al di là della forma particolare assunta dalla sua prima esposizione. Hegel rileva come Fichte non riesca a tenere assieme in un'unica riflessione le implicazioni per le quali l'assoluto si rivelerebbe come «dovere» e le istanze della coscienza reale che dovrebbe trovare in quel dovere la legge costitutiva del suo conoscere e del suo agire. L'idealismo trascendentale fallisce l'«istituzione» (*Gesetzgebung*) del rapporto con l'assoluto mediante la ricostruzione genetica delle condizioni di possibilità del sapere.⁴⁸

Eppure la configurazione definitiva della filosofia di Hegel, che risulta in parte non secondaria dall'approfondimento e dalla critica all'idealismo trascendentale, non può rendere produttiva la critica alla filosofia di Fichte senza forzarne l'immagine. La critica, seppur legittima, distorce inevitabilmente la posizione criticata: l'immagine derivante dalla comprensione (della posizione filosofica criticata) e l'immagine (della posizione filosofica criticata) alla quale si rivolge la critica e rispetto alla quale essa è efficace, non coincidono. Una tale conclusione presenta una ricaduta su quanto affermato all'inizio rispetto al concetto di «critica filosofica». La critica a una concezione filosofica implica l'abbandono dei presupposti della posizione criticata, ma non fornisce alcuna garanzia rispetto all'esibizione dei nuovi presupposti e rispetto alla loro correttezza. Tra valore decostruttivo e valore positivo della critica permane un margine irriducibile: un tale margine viene ridotto o integrato arbitrariamente rispetto a quanto implicato legittimamente e necessariamente dalla critica.

⁴⁸ Questo vale anche rispetto al 'secondo' e 'ultimo' Fichte. Non abbiamo qui lo spazio, ovviamente, di vedere nei particolari come si riproponga anche nelle tarde versioni della dottrina della dottrina il problema fondamentale dell'idealismo fichtiano, il problema, cioè, di ricavare una forma oggettiva del sapere, un fondamento assoluto della coscienza reale, a partire dall'inconciliabilità di infinito e finito e sfruttandone l'aporeticità. Sul permanere dei problemi che Hegel rileva alla dottrina della scienza, rimandiamo ancora, relativamente alla *mittlere Phase* a K. GLOY, *Einheit und Mannigfaltigkeit*. Rispetto all'ultimo Fichte, riportiamo un esempio che, oltre a riassumere e esprimere quel problema, testimonia la consapevolezza fichtiana di una tale primaria difficoltà: «tu non puoi dire l'infinità di Dio, dello schema assoluto, perfino del dovere assoluto; perché in questo modo, prima gli attribuisce la finitezza e la unisci con esso da cima a fondo, per poi nuovamente liberarlo da essa, e ciò non può riuscirci»; cfr. *WL 1811*, in *GA II*, 12, p. 235 ss.; p. 224 ss.

La critica hegeliana a Fichte, pertanto, non è soltanto uno dei luoghi in cui emergono con maggior evidenza le insostenibilità di entrambi i sistemi (ovvero il luogo in cui emerge l'impossibilità di comprendersi riflessivamente da parte del pensiero), ma anche uno dei luoghi in cui emerge la crisi di un concetto di critica filosofica che consente di leggere in termini di continuità la storia della filosofia. Il momento decostruttivo di una posizione filosofica, anche qualora colga nel segno, non garantisce un complementare momento di esibizione dei presupposti della nuova filosofia. Poiché le letture e le interpretazioni della storia, da parte sia di Fichte che di Hegel, ruotano entrambe attorno alla corrispondente concezione della storia della filosofia, anche la possibilità di comprendere la storia e di governarne il percorso in realtà risulta preclusa.

Da questo punto di vista, innanzitutto, va evitato un fraintendimento che ha visto, soprattutto nella filosofia di Hegel, il culmine delle teorie della razionalità della storia, dello spirito della storia che configura necessariamente e deterministicamente ogni manifestazione della vita. Il rapporto hegeliano tra filosofia e storia esclude ogni determinismo. La filosofia non pretende, rispetto al passato, di ricondurre la storia alla storia del pensiero, dello spirito; inoltre, pur riconoscendo che essa non comprende oggettivamente se non ciò che è passato – e, anzi, proprio per questo – la filosofia non è esautorata – rispetto alla preparazione del futuro – della sua funzione critica nei confronti del presente, nei confronti della situazione storica nella quale essa si colloca.⁴⁹

Anche la filosofia della storia di Fichte, allo stesso modo di quella hegeliana, è del tutto esente da ogni elemento deterministico. Pur fornendo una lettura della storia fondata sullo sviluppo della filosofia – lettura che individua nel *Grundbegriff* di un determinato momento storico l'essenza di quell'epoca – e pur indicando nella sua dottrina della scienza l'esito di quello sviluppo, la storiografia filosofica fichtiana sottolinea il proprio «apriorismo». Essa non intende ricostruire un processo che si è svolto necessariamente e che ha determinato necessariamente ogni fenomeno storico. Al contrario, peraltro, nella ricostruzione degli eventi storici ha maggiore autorità lo storico inteso da Fichte come «cronista» o «annalista». La dottrina della scienza, concludendo l'inevitabilità di un infinito

⁴⁹ Cfr. R. BODEI, *Sistema ed epoca in Hegel*, e F. CHIEREGHIN, *Tempo e storia. Aristotele, Hegel, Heidegger*, Padova 2000, pp. 43-105.

lavoro di esercizio della libertà in funzione del «dovere» assoluto (nei termini di una configurazione sempre nuova dell'assoluto e di una conseguente continua autochiarificazione da parte del soggetto che se ne fa portatore), riconosce a se stessa una continua proiezione nel futuro e una costante e conseguente azione critica sul presente. E proprio per questo Fichte propone una ricostruzione della storia deducibile «a priori»: il fine dell'interpretazione della storia da parte del filosofo è di rendere possibile l'«applicazione» del futuro al presente. La forma invariante («eterna») della dottrina della scienza rimanda a una concezione della storia che impone un continuo esercizio di riconfigurazione del «nuovo» e della sua applicazione a un presente di cui necessariamente va ricostruita la provenienza.⁵⁰ Senza entrare qui nei particolari, si potrebbe dire che una critica di matrice hegeliana a un tale articolazione fondamentale rivelerebbe un'incongruenza tra proiezione nel futuro in termini di «compito» infinito e sua applicabilità al presente (e dunque alla storia). Fichte stesso, d'altra parte, oscilla tra il riconoscimento del valore scientifico della sua ricostruzione storica e la sua esclusione dal sistema della sua filosofia, peraltro mai definitivamente compiuto.⁵¹

Tuttavia, quanto qui si vuole notare è che, oltre alle possibili affinità tra i due modelli di storiografia filosofica, anche i punti di netta e irriducibile diversità trovano la loro ragione nella diversa concezione e posizione dei principî. Il raddoppiamento hegeliano della negazione indica in questo ambito che la riflessione filosofica si compie trasferendo inevitabilmente nel passato il problema cui risponde. Il pensiero non può riflettere compiutamente su di sé, se non fuoriuscendo dall'atto del pensare. Il problema del rapporto

⁵⁰ Relativamente al lavoro di riconfigurazione del «nuovo» (*Neues*), dell'«inesaudito» (*Unerhörtes*), cfr. la prima conferenza delle *Grundzüge* (J.G. FICHTE, *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*, in GA I, 8 [trad. it. *I tratti fondamentali dell'epoca presente*, Milano 1999]), l'ottavo discorso delle *Reden an die deutsche Nation* (trad. it. *Discorsi alla nazione tedesca*, Roma - Bari 2003) e le prime conferenze della cosiddetta *Staatslehre*, dalla quale citiamo queste due nozioni (SW, IV, pp. 395-396 e 399). Sulla distinzione tra il compito e il ruolo dello storico e quello del filosofo, cfr. la prima e la nona conferenza delle *Grundzüge*. Sulla lettura della storia come «filosofia applicata», cfr. (prime due conferenze) la spiegazione del titolo originale del corso di lezioni denominato successivamente *Staatslehre*.

⁵¹ Sull'impossibilità di fornire una deduzione trascendentale di ciò che è storico e sullo statuto scientifico e sistematico della storia (della filosofia della storia in Fichte) cfr. R. LAUTH, *La filosofia trascendentale di J.G. Fichte*, pp. 55 ss., e R. LAUTH, *Il sistema di Fichte nelle sue tarde lezioni berlinesi*, saggio introduttivo a J.G. FICHTE, *Dottrina della scienza. Esposizione del 1811*.

tra fondamento e fondato, non può essere posto nei termini della totalità e dell'assolutezza pretesi da un punto di vista genuinamente filosofico, se non oggettivando, cristallizzando nella non-attualità, l'attività stessa del pensare. Le immagini che Hegel utilizza per esporre una tale inevitabile 'storicizzazione' sono notissime e sono state molto discusse, ma anche nella *Scienza della logica* i riferimenti sono chiari, il più evidente (e importante) è relativo proprio all'essenza che rappresenta «l'essere che è passato, ma passato senza tempo».⁵² Il prezzo di questo ripiegamento è compensato, nel discorso hegeliano, dall'ottenimento di una distanza critica oggettiva, non relativa, assoluta. La soggettività può pretendere di rispondere in modo oggettivo al problema del presente e del futuro soltanto comprendendo il passato, ma, così, senza cadere nell'utopia, nella previsione o nell'illusione. Non in modo tale che la forza critica della filosofia di Hegel e la sua funzione preparatrice del nuovo vengano meno, irretendosi in forme di conservatorismo o addirittura di reazione: la presunzione di Hegel è di rendere produttiva l'inevitabilità della storicizzazione dell'assoluto in funzione delle istanze del presente e delle possibilità di progettare il futuro.⁵³

Non riconoscendo Fichte il grado di riflessività in più concesso da una riflessione immanente e assoluta, bensì consentendo alla soggettività una forma di rispecchiamento puramente esteriore nel suo altro, ciò che trapassa diventando altro continua a ottenere significato in funzione del presente, ma senza offrire alcuna comprensione oggettiva del passato. Il significato del passato viene ricondotto al problema del presente, al problema dell'efficacia della critica filosofica sul presente. È di Fichte, più che di Hegel, che si potrebbe dire quanto A. Brandalise dice riferendosi a Hölderlin: «Il passato va abbandonato non solo perché questo è il modo in cui si realizza il nuovo, ma perché solo nel suo oltrepassamento ciò che è stato è stato veramente».⁵⁴ Ed è proprio su questa scia

⁵² «La lingua tedesca ha conservato l'essenza (*Wesen*) nel tempo passato (*gewesen*) del verbo essere (*Sein*): perocché l'essenza è l'essere che è passato, ma passato senza tempo»; cfr. *WdL*, p. 241; p. 433. Sulle immagini usate da Hegel per rappresentare la storicità del pensiero assoluto, cfr. R. BODEI, *Sistema ed epoca in Hegel*.

⁵³ Non solo per una corretta posizione del problema, ma anche sul dibattito relativo alla concezione del tempo in Hegel e sulle posizioni che si sono contrapposte al suo interno, cfr. G. RAMETTA, *Il concetto del tempo. Eternità e «Darstellung» speculativa nel pensiero di Hegel*, Milano 1989.

⁵⁴ Cfr. A. BRANDALISE, *Hölderlin: Hälfte des Lebens. Pace e guerra nel trapassare*, in G. RAMETTA (ed), *Filosofia e guerra nell'età dell'idealismo tedesco*, Milano 2003, p. 147.

della consistenza del passato in relazione presente (e al futuro) che, ancora una volta, emerge la contrapposizione decisiva e irriducibile tra idealismo fichtiano e idealismo hegeliano. Hegel fa attraversare la storia alla sua filosofia. Fichte – per così dire – consegna la sua filosofia al presente, non alla storia. La dottrina della scienza è certamente comprensione del presente, indicazione e «guida» (*Leiterin*) per la prassi nel presente; essa tuttavia pretende di essere «forma» «eterna» o «legge» della configurazione di quel futuro che incalza costantemente e inevitabilmente il presente. L'inconcepibilità dell'assoluto, la sua eccedenza, impone al sapere una proiezione nel futuro continua e non pacificabile e il «dovere» di applicarla al reale (al presente) mediante riflessione.⁵⁵

È semplice a questo punto tradurre la critica hegeliana a Fichte rispetto alla sua concezione della storia. Il sapere trascendentale non riuscirebbe a tenere assieme in un'unica riflessione la prospettiva entro la quale si proiettano nuove visioni, ovvero si ottengono nuove configurazioni dell'assoluto, e il punto di vista del finito, le istanze imposte dalla relatività del proprio tempo. Anche tale 'logica della scoperta' non riuscirebbe ad abbracciare la totalità delle possibilità offerte al pensiero, e non riuscirebbe, pertanto, a produrre indicazioni certe, univocamente oggettive. La portata innovatrice delle forme nuove proiettate dal filosofo trascendentale si disperderebbe nel dispiegamento del meccanismo della loro «applicazione».

Altrettanto, tuttavia, è possibile tradurre il significato critico dell'idealismo trascendentale nei confronti dell'idealismo speculativo nei termini della critica alla concezione hegeliana della storia. Ricordiamo, innanzitutto, che la dottrina della scienza presenta un valore *ante litteram* antihegeliano nell'esclusione del raddoppiamento della negazione, che non approfondirebbe la domanda sulla relazione tra assoluto e sapere, tra fondamento ed esistente, bensì la scioglierebbe oltrepassando i limiti della domanda trascendentale

⁵⁵ Sulla capacità e necessità della filosofia di diventare «guida» (*Leiterin*) del conoscere e dell'agire dell'uomo, cfr. J.G. FICHTE, *Staatslehre*, in *SW IV*, pp. 390. Sul tempo nella dottrina della scienza, scrive così C. Cesa: «Ciò che interessa è che la conoscenza della storia non è un «sapere» nel senso specifico, per il fatto che mondo e sapere sono due manifestazioni dell'esistere divino – e la loro correlazione è intesa soprattutto ad evitare che uno solo dei due pretenda di esaurire l'essere: la mediazione, operata dal sapere, non significa che il mondo sia manifestazione del sapere – questo spiega perché il mondo non sarà mai, dal sapere, completamente «compreso» – perché, in altre parole, la contingenza, rispetto al presente e al futuro, sia costitutiva: la contingenza come possibilità di libertà»; cfr. C. CESA, *Introduzione a Fichte*, pp. 176-177.

sull'esperienza e affermando dogmaticamente come essere assoluto un contenuto concettuale. La critica alla concezione della storia di Hegel coglierebbe la pretesa hegeliana di poter isolare e comprendere scientificamente nel passato la vita stessa dell'assoluto, e sulla base di questo progettare il futuro. Hegel cadrebbe nell'illusione di poter cogliere il significato del tempo nella storia, trascurando il fatto che la domanda sul tempo decade qualora si prescinda dall'attualità del pensiero, dall'oscillare tra infinito e finito entro il quale l'atto del pensiero di volta in volta si configura. L'idea di poter, attraversando la storia, ottenere un sapere oggettivo, che offra le certezze del sapere metafisico, senza ricadere nel dogmatismo della metafisica, si rivelerebbe un'illusione. La filosofia da un lato mancherebbe il vero significato della storia, dall'altro ricadrebbe inevitabilmente nella metafisica. Riassumiamo con le parole di O. Pöggeler, ricordando che in Hegel

«è evidente che il modo temporale dominante è il presente, ma un presente che non vien esperito come proveniente dal futuro e confluyente nel passato, ma come ciò che permane, che riposa in sé. Questo essere presente che permane è la storicità in quanto ha presso di sé il passato e nel passato il proprio essere divenuto, il passato a sua volta viene esperito come ciò che permane anche nel presente, e che viene espressamente conservato nei suoi tratti essenziali attraverso la *Erinnerung*, il volgersi nell'interno. Il futuro non compare affatto nel modello di storicità elaborato da Hegel. La storia, esperita a partire dalla storicità, è il cammino del passato nel presente, un cammino che nel presente si annoda a formare un cerchio, e così all'infinito e in modo eternamente presente riposa in sé, ritorna a sé e resta presso di sé. Il cammino non si inoltra più, evidentemente, nel futuro, non proviene neppure più da un passato come ciò che viene tramandato senza essere più disponibile, e che sempre si ritrae in ciò che gli è proprio come in qualcosa di estraneo.

Hegel proprio con la sua determinazione «metafisica» della storicità sembra preludere allo storicismo, che si rapporta alla storia trascorsa, cercando di conoscerla in un rischiaramento storiografico il più possibile completo, ma con ciò perde di vista sia l'apertura al futuro della storia sia il fatto che noi riusciamo a vedere figure passate della vita solo dalle nostre limitate prospettive».⁵⁶

Entrambe le concezioni della storia hanno inteso fornire una guida razionale alla prassi – intendendo instaurare una fondamentale idea di libertà – una volta, tuttavia, compresa la sostanziale e

⁵⁶ O. PÖGgeler, *Hegel. L'idea di una Fenomenologia dello Spirito*, trad. it., Napoli 1986, p. 292.

inevitabile parzialità della comprensione della storia e delle forze che vi agiscono. Si è trattato dell'estremo tentativo di pensare quanto di più 'libertario' fosse possibile all'interno di un orizzonte di impossibilità di oggettivare la storia e di prevedere con certezza il futuro.

Bibliografia

Abbreviazioni

Nelle citazioni bibliografiche contenute in nota il numero dopo il punto e virgola, di seguito all'indicazione delle pagine dell'edizione tedesca utilizzata, si riferisce, laddove esista, alla corrispondente traduzione italiana.

- Diff* G.W.F. HEGEL, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen System der Philosophie* (1801), in GW 4 (*Jenaer Kritische Schriften*), a cura di H. BUCHNER e O. PÖGGELER, Hamburg 1968; trad. it. *Differenza fra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling* in G.W.F. HEGEL, *Primi scritti critici*, Milano 1971, pp. 1-120
- Enz* G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), in GW 20, a cura di W. BONSIEPEN e H.-Ch. LUCAS, Hamburg 1992; trad. it. *Enciclopedia delle Scienze filosofiche in compendio*, Introduzione di C. CESA, Roma - Bari 1989²
- GA* J.G. FICHTE, *Gesammtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, ed. avviata da R. LAUTH e H. JACOB, Stuttgart - Bad Cannstatt 1962 ss.
- GuW* G.W.F. HEGEL, *Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität, in der Vollständigkeit ihrer Formen, als Kantische, Jacobische, und Fichtesche Philosophie* (1802), in GW 4; trad. it. *Fede e sapere*, in G.W.F. HEGEL, *Primi scritti critici*, pp. 121-261
- GW* G.W.F. HEGEL, *Gesammelte Werke*, ed. a cura della RHEINISCH-WESTFÄLISCHE AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN in collaborazione con la Deutsche Forschungsgemeinschaft, presso lo Hegel-Archiv di Bochum, Hamburg 1968 ss.
- GWL* J.G. FICHTE, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794-1795), in GA I, 2; trad. it. *Dottrina della scienza*, edizione riveduta e corretta da F. COSTA, Roma - Bari 1993²
- Phän* G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes* (1807), in GW 9, a cura di W. BONSIEPEN e R. HEEDE, Hamburg 1980; trad. it. *Fenomenologia dello spirito*, 2 voll., Firenze 1960, 1992¹⁰
- SW* J.G. FICHTE, *Sämmtliche Werke*, a cura di I.H. FICHTE, Berlin 1845-1846 (*Nachgelassene Werke*, Berlin 1834-1835), rist. in 11 voll., Berlin 1971

- VGdPh G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, in *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, voll. 6-7-8-9, a cura di P. GARNIRON e W. JÄSCHKE, Hamburg 1983 ss.; cfr. anche W, voll. XVIII-XIX-XX; trad. it. *Lezioni sulla storia della filosofia*, 4 voll., Firenze 1973³
- W G.W.F. HEGEL, *Werke in zwanzig Bände*, a cura di E. MOLDENHAUER e K.M. MICHEL, Frankfurt a.M. 1971
- WdL G.W.F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik* (1812-1816), in GW, 11-12, a cura di F. HOGEMANN e W. JÄSCHKE, Hamburg 1978 e 1981; trad. it. *Scienza della logica*, 2 voll. (I: *Dottrina dell'essere* 1832; II: *Dottrina dell'essenza e Dottrina del concetto*), Roma - Bari 1994⁴
- WL (*Wissenschaftslehre*), abbreviazione utilizzata dallo stesso Fichte, indica in generale la *Dottrina della scienza*. Seguita dall'indicazione dell'anno indica i corsi di Dottrina della scienza di cui abbiamo citato le seguenti traduzioni: WL 1804 (Seconda esposizione), in GA II, 8; trad. it. *Dottrina della scienza. Seconda esposizione del 1804*, Milano 2000; WL 1807, in GA II, 10; trad. it. *Dottrina della scienza. Esposizione del 1807*, Milano 1995; WL 1811, in GA II, 12; trad. it. *Dottrina della scienza. Esposizione del 1811*, Milano 1999

Bibliografia

- ADORNO Th. W., *Drei Studien zu Hegel*, in *Gesammelte Schriften*, V, a cura di R. TIEDEMANN, Frankfurt a.M. 1970, rist. 1997; trad. it. *Tre studi su Hegel*, Bologna 1971
- BACCHIN G.R., *Classicità e originarietà della metafisica*, Milano 1997
- BAUMANN P., *Fichtes ursprüngliches System. Sein Standort zwischen Kant und Hegel*, Stuttgart 1972
- *Fichtes Wissenschaftslehre. Probleme ihres Anfangs. Mit einen Kommentar zu § 1 der «Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre»*, Bonn 1974
- BECKER W., *Hegels Begriff der Dialektik und das Prinzip des Idealismus*, Stuttgart 1969
- BEYER W.R., *Hegels ungenügendes Fichte-Bild*, in M. BUHR (ed), *Wissen und Gewissen. Beiträge zum 200. Geburtstag J.G. Fichte 1762-1814*, Berlin 1962, pp. 241-267
- BIGNAMI L., *Il concetto di «Enciclopedia»*, in F. CHIEREGHIN (ed), *Filosofia e scienze filosofiche nell'«Enciclopedia» hegeliana del 1817*, Trento 1995
- BODEI R., *Sistema ed epoca in Hegel*, Bologna 1975
- *Scomposizioni. Forme dell'individuo moderno*, Torino 1987
- BONSIEPEN W., *Der Begriff der Negativität in den Jenaer Schriften Hegels*, in «Hegel-Studien», Beiheft 16 (1977)

BRANDALISE A., *Hölderlin: Hälfte des Lebens. Pace e guerra nel trapassare*, in G. RAMETTA (ed), *Filosofia e guerra nell'età dell'idealismo tedesco*, Milano 2003, pp. 139-149

BUBNER R., *Innovationen des Idealismus*, Göttingen 1995

BUZZI F., *Libertà e sapere nella «Grundlage» (1794-1795) di J.G. Fichte*, Brescia 1983

CESA C., *Introduzione a G.W.F. HEGEL, Enciclopedia delle Scienze filosofiche in compendio*, trad. it., Roma - Bari 1989²

– J.G. Fichte e l'idealismo trascendentale, Bologna 1992

– *Introduzione a Fichte*, Roma - Bari 1994

CHIEREGHIN F., *Dialettica dell'assoluto e ontologia della soggettività in Hegel. Dall'ideale giovanile alla Fenomenologia dello spirito*, Trento 1980

– *Tempo e storia. Aristotele, Hegel, Heidegger*, Padova 2000

CLASS W. - SOLLER A., *Kommentar zu Fichtes «Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre» («Fichte-Studien-Supplementa», 19)*, Amsterdam - New York 2004

DERRIDA J., *Marges – de la philosophie*, Paris 1972; trad. it. *Margini della filosofia*, Torino 1997

DI GIOVANNI G., *Reflection and Contradiction. A Commentary on Some Passages of Hegels Science of Logic*, in «Hegel-Studien», Bd. 8 (1973), pp. 131-161

DUBARLE D., *La logique de la réflexion et la transition de la logique de l'être a celle de l'essence*, in «Hegel-Studien», Beiheft 18 (1978), pp. 173-202

DÜSING K., *Über das Verhältnis Hegels zu Fichte*, in «Philosophische Randschau», 20 (1973), pp. 50-63

– *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Prinzip des Idealismus und zur Dialektik*, in «Hegel-Studien», Beiheft 15 (1976)

– *Ästhetische Einbildungskraft und intuitiver Verstand. Kants Lehre und Hegels spekulativ-idealistische Umdeutung*, in «Hegel-Studien», Beiheft 21 (1986), pp. 87-128

DUSO G., *Contraddizione e dialettica nella formazione del pensiero fichtiano*, Urbino 1974

– *Absolutheit und Widerspruch in der GWL*, in E. FUCHS - I. RADRIZZANI (edd), *I. Der Grundsatz der ersten Wissenschaftslehre Fichtes. II. Der Stand der Fichte-Forschung. Tagung des Internationalen Kooperationsorgans der Fichte-Forschung in Neapel, April 1995*, Neuried 1996, pp. 145-157

ELEY L., *Hegels Wissenschaft der Logik. Leitfaden und Kommentar*, München 1976

FICHTE J.G., *Prima e Seconda Introduzione alla dottrina della scienza*, trad. it., Roma - Bari 1999

- *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*, in GA I, 8; trad. it. *I tratti fondamentali dell'epoca presente*, Milano 1999
- *Reden an die deutsche Nation*; trad. it. *Discorsi alla nazione tedesca*, Roma - Bari 2003
- FLEISCHMANN E., *La science universelle ou la logique de Hegel*, Paris 1968; trad. it. *La Logica di Hegel*, Torino 1975
- FURLANI S., *L'ultimo Fichte. Il sistema della Dottrina della scienza negli anni 1810-1814*, Milano 2004
- GADAMER H.G., *Hegels Dialektik*, Tübingen 1971
- GENTILE M., *Trattato di filosofia*, Roma - Napoli 1987
- GIRNDT H., *Die Differenz des Fichteschen und Hegelschen Systems der Philosophie in der Hegelschen «Differenzschrift»*, Bonn 1967
- *Die fünfache Sicht der Natur im Denken Fichtes*, in «Fichte-Studien», 1 (1990), pp. 109-120
- GLOCKNER H., *Hegel*, 2 voll., Stuttgart 1929-1940
- GLOY K., *Einheit und Mannigfaltigkeit. Eine Strukturanalyse des «und». Systematische Untersuchungen zum Einheits- und Mannigfaltigkeitsbegriff bei Platon, Fichte, Hegel sowie in der Moderne*, Berlin - NewYork 1981
- *Der Streit um den Zugang zum Absoluten. Fichtes indirekte Hegel-Kritik*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung», 36 (1982), pp. 25-48
- GÜNTHER G., *Grundzüge einer neuen Theorie des Denkens in Hegels Logik*, Hamburg 1978²
- HARTKOPF W., *Die Dialektik Fichtes als Vorstufe zu Hegels Dialektik*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung», 21 (1967), pp. 173-207
- HARTMANN N., *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, Berlin 1923-1929; trad. it. *La filosofia dell'idealismo tedesco*, Milano 1972
- HEGEL G.W.F., *Lettere*, trad. it., Bari 1972
- *Epistolario*, 2 voll., trad. it., Napoli 1983-1988
- *Jenaer Systementwürfe II*; trad. it. *Logica e Metafisica di Jena (1804-1805)*, Trento 1982
- *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio, con le Aggiunte*, trad. it., Torino 2000
- *Lineamenti di filosofia del diritto*, trad. it., Roma - Bari 1994⁴
- *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, XIV, a cura di E. ANGEHRN, M. BONDELI e H.N. SEELMANN, Hamburg 2000
- HEIDEGGER M., *Hegels Begriff der Erfahrung*, in M. HEIDEGGER, *Holzwege*, Frakfurt a.M. 1950; trad. it. *Sentieri interrotti*, Firenze 1991⁶

HENRICH D., *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, in D. HENRICH - H. WAGNER (edd), *Subjektivität und Metaphysik. Festschrift für W. Cramer*, Frankfurt a.M. 1966

– *Hegel im Kontext*, Frankfurt a.M. 1971

– *Formen der Negation in Hegels Logik*, in «Hegel-Jahrbuch» (1974)

– *Hegels Logik der Reflexion. Neue Fassung*, in «Hegel-Studien», Beiheft 18 (1978), pp. 202-324

– (ed), *Hegels Wissenschaft der Logik. Formation und Rekonstruktion*, Stuttgart 1986

IVALDO M., *Fichte e Leibniz. La comprensione trascendentale della monadologia*, Milano 2000

– *L'apparizione dell'essere. Filosofia trascendentale e 'ontologia'. Sulla «Dottrina della scienza 1811»* (ff. 1r-8v), in F. BOTTURI - F. TOTARO - C. VIGNA (edd), *La persona e i nomi dell'essere. Scritti di filosofia in onore di Virgilio Melchiorre*, II, Milano 2002, pp. 851-869

JAESCHKE W., *Äusserliche Reflexion und immanente Reflexion. Eine Skizze der systematischen Geschichte des Reflexionsbegriff in Hegels Logik-Entwürfen*, in «Hegel-Studien», Beiheft 13 (1978), pp. 85-117

JANKE W., *Fichte. Sein und Reflexion. Grundlagen der kritischen Vernunft*, Berlin 1970

– *Limitative Dialektik. Überlegung in Anschluss an die Methodenreflexion in Fichtes «Grundlage 1794/95» § 4*, in «Fichte-Studien», 1 (1990), pp 9-24

KIMMERLE H., *Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens. Hegels «System der Philosophie» in den Jahren 1800-1804*, in «Hegel-Studien», Beiheft 8 (1970)

KRONER R., *Von Kant bis Hegel*, Tübingen 1977³

LAKEBRINK B., *Kommentar zu Hegels Logik in seiner «Enzyklopädie» von 1830*, 2 voll., Freiburg i.Br. 1979

LAUTH R., *Die Entstehung von Schellings Identitätsphilosophie in der Auseinandersetzung mit Fichtes Wissenschaftslehre*, Freiburg - München 1975

– *Die transzendente Naturlehre Fichtes nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre*, Hamburg 1984

– *La filosofia trascendentale di J.G. Fichte*, a cura di C. CESA, trad. it., Napoli 1986

– *Hegel vor der Wissenschaftslehre*, Stuttgart 1987

– *Descartes' Konzeption des Systems der Philosophie*, Stuttgart 1998; trad. it. *Descartes. La concezione del sistema della filosofia*, Milano 2000

– *Il sistema di Fichte nelle sue tarde lezioni berlinesi*, saggio introduttivo a J.G. FICHTE, *Dottrina della scienza. Esposizione del 1811*

– *Con Fichte, oltre Fichte*, a cura di M. IVALDO, trad. it., Torino 2004

LANDUCCI S., *La contraddizione in Hegel*, Firenze 1978

LONGATO F., *Note sul significato del «principio d'identità o di contraddizione» nella formazione del pensiero hegeliano*, in E. BERTI (ed), *La contraddizione*, Roma 1977, pp. 121-160

– *Essenza e contraddizione in Hegel*, in «Verifiche», X (1981), 1-3, pp. 271-289

LUKÀCS G., *Die Zerstörung der Vernunft*; trad. it. *La distruzione della ragione*, Torino 1959³

MABILLE B., *Fichte, Hegel e la relativisation de la conscience représentative*, in J.-Ch. GODDARD - M. MAESSCHALCK (edd), *Fichte. La philosophie de la maturité*, Paris 2003, pp. 177-197

MARCUSE H., *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*, Frankfurt a.M. 1932; trad. it. *L'ontologia di Hegel e la fondazione di una teoria della storicità*, Firenze 1969

MARX W., *Hegels Theorie der logischen Vermittlung. Kritik der dialektischen Begriffskonstruktionen in der «Wissenschaft der Logik»*, Stuttgart 1972

MASSOLO A., *Fichte e la filosofia*, Firenze 1948

MECKENSTOCK G., *Das Schema der Fünffacheit in J.G. Fichtes Schriften der Jahre 1804-1806*, Göttingen 1974

MERKER N., *Le origini della logica hegeliana*, Milano 1961

MICHELINI F. - MORANI R. (edd), *Hegel e il Nichilismo*, Milano 2003

MILAN R., *Il concetto di contraddizione nella «Scienza della logica»*, in E. BERTI (ed), *La contraddizione*, Roma 1977, pp. 161-181

MOISO F., *Natura e cultura nel primo Fichte*, Milano 1979

NOVALIS, *Fichte-Studien*; trad. it. in NOVALIS, *Opera filosofica*, Torino 1993

PAREYSON L., *Fichte. Il sistema della libertà*, Milano 1976²

PASQUALOTTO G., *Teoria come utopia. Studi sulla scuola di Francoforte (Marcuse-Adorno-Horkheimer)*, Verona 1974

PHILONENKO A., *Strutture della «Dottrina della scienza 1794-1795»*, in A. MASULLO - M. IVALDO (edd), *Filosofia trascendentale e destinazione etica. Indagini su Fichte*, Milano 1995, pp. 63-79

PÖGGELER O., *Hegel. L'idea di una Fenomenologia dello Spirito*, Napoli 1986

RAMETTA G., *Il concetto del tempo. Eternità e «Darstellung» speculativa nel pensiero di Hegel*, Milano 1989

– *Le strutture speculative della dottrina della scienza. Il pensiero di J.G. Fichte negli anni 1801-1807*, Genova 1995

– *Introduzione a J.G. FICHTE, Dottrina della scienza. Esposizione 1811*, trad. it., Milano 2000

– *Libertà, scienza e saggezza nel «secondo» Fichte*, in G. DUSO - G. RAMETTA (edd), *La libertà nella filosofia classica tedesca. Politica e filosofia tra Kant, Fichte, Schelling e Hegel*, Milano 2000, pp. 87-115

REISINGER P., *Reflexion und Ichbegriff*, in «Hegel-Studien», Beiheft 6 (1971), pp. 231-265

RICHLI U., *Form und Inhalt in G.W.F. Hegels Wissenschaft der Logik*, Wien - München 1982

– «*Ich aber fordere Sie auf, absolute Genesis ins Auge zu fassen!*» *Realität und absolute Negativität in Fichtes Wissenschaftslehre von 1804 und in Hegels Wissenschaft der Logik*, in «Fichte-Studien», 6 (1994), pp. 423-433

ROHS P., *Form und Grund. Interpretation eines Kapitels der Hegelschen Wissenschaft der Logik*, in «Hegel-Studien», Beiheft 6 (1969)

– *J.G. Fichte*, München 1991

SALVUCCI P., *Dialettica e immaginazione in Fichte*, Urbino 1963

SCHAEFER A., *Der Nichilismus in Hegels Logik. Kommentar und Kritik zu Hegels Wissenschaft der Logik*, Berlin 1992

SCHOTTKY R., *Einleitung a J.G. FICHTE, Rechtslehre 1812*, Hamburg 1981

SIEMEK M.J., *Die Idee des Transzendentalismus bei Fichte und Kant*, Hamburg 1984

SIEP L., *Hegels Fichtekritik und die Wissenschaftslehre von 1804*, Freiburg - München 1970

– *Der Weg der Phänomenologie des Geistes. Ein einführender Kommentar zu Hegels «Differenzschrift» und «Phänomenologie des Geistes»*, Frankfurt a.M. 2000

VERRA V., *Le determinazioni della riflessione nella «Scienza della logica» di Hegel*, in V. MELCHIORRE (ed), *La differenza e l'origine*, Milano 1987, pp. 133-149

– *Lecture hegeliane: idea, natura e storia*, Bologna 1992

VITIELLO V., *La critica hegeliana a Fichte e la dottrina del sillogismo*, in F. MICHELINI - R. MORANI (edd), *Hegel e il Nichilismo*, pp. 115-140

WETZEL M., *Reflexion und Bestimmtheit*, Hamburg 1971

WIDMANN J., *J.G. Fichte. Einführung in seine Philosophie*, Berlin 1982

WÖLFLE G.M., *Die Wesenlogik in Hegels Wissenschaft der Logik. Versuch einer Rekonstruktion und Kritik unter besonderer Berücksichtigung der philosophischen Tradition*, Stuttgart 1994

ZAHN M., *Hegel di fronte al foro della dottrina della scienza di Fichte. Le ricerche di R. Lauth sul primo idealismo*, in R. LAUTH, *Il pensiero trascendentale della libertà. Interpretazioni di Fichte*, a cura di M. IVALDO, trad. it., Milano 1998, pp. 371-381

ZIMMERLI W.Ch., *Die Frage nach der Philosophie. Interpretationen zu Hegels «Differenzschrift»*, in «Hegel-Studien», Beiheft 12 (1974)

ZÖLLER G., *Setzen und Bestimmen in Fichtes Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, in E. FUCHS - I. RADRIZZANI (edd), *I. Der Grundsatz der ersten Wissenschaftslehre Fichtes. II. Der Stand der Fichte-Forschung. Tagung des Internationalen Kooperationsorgans der Fichte-Forschung in Neapel, April 1995*, Neuried 1996, pp. 178-192

– *German Realism: the Self-Limitation of Idealist Thinking in Fichte, Schelling, and Schopenhauer*, in K. AMERIKS (ed), *The Cambridge Companion to German Idealism*, Cambridge 2000, pp. 200-218

Indice dei nomi di persona

- Adorno T.W., 50n
Aristotele, 35n, 79n
Bacchin G.R., 95
Baumanns P., 102n
Becker W., 39n
Beyer W.R., 11n
Bignami L., 116n
Bodei R., 122, 108n
Brandalise A., 128

Cartesio (René Descartes), 13n, 14n
Cesa C., 26n, 41n, 60n, 84n, 88n, 113, 125n

Di Giovanni G., 38n
Duso G., 97
Düsing K., 35n

Ebbinghaus J., 116n
Erdmann J.E., 116n

Fischer K., 116n
Freud S., 14n

Gadamer H.-G., 35n
Girndt H., 121
Gloy K., 113n
Günther G., 35n, 79n
Gurwitsch G. 115n

Hartkopf W., 11n
Heidegger M., 25n, 108n
Henrich D., 35n, 70n, 95n, 101n
Hölderlin F., 19 e n, 99, 101n, 128

Jacobi F.H., 58n, 88n
Jaeschke W., 56n
Janke W., 55n, 87n, 105n, 113n

Kierkegaard S.A., 108n
Kimmerle H., 56n, 60n, 61n, 108
Kroner R., 11n

Lakebrink B., 35n
Landucci S., 72n, 73n, 76n

Lask E., 115n
Lauth R., 14n, 17n, 44n, 51n, 100n, 106, 107, 116n
Leibniz G. W., 14n, 79n
Longato F., 69n
Lukács G., 115n, 116n

Maimon S., 104
Marx W., 39n, 105n
Milan R., 72

Nietzsche F., 14n
Novalis (Friedrich von Hardenberg), 101n

Pareyson L., 27n, 85n, 112, 113n
Platone, 35n
Pöggeler O., 130

Rametta G., 44n
Reisinger P., 52n, 101n
Richli U., 36n, 48n, 82n, 83n
Rohs P., 38n
Rosenkranz K., 60n

Schaefer A., 38n
Schelling F.W.J., 17n, 19, 28n, 61n, 79n, 99n, 107, 109 e n, 114 e n, 116n, 122 e n, 124n
Schottky R., 118n
Siep L., 17n, 107 e n, 119n
Siemek M., 28n
Spinoza B., 28n, 122

Tennemann W., 117n

Vitiello V., 114n
Verra V., 61n, 69n

Wetzel M., 75n
Widmann J., 31n
Wölfe G.M., 37n, 89n

Zenone, 35n
Zimmerli W.Ch., 52n, 56n

Pubblicazioni del Centro per le Scienze Religiose

Pubblicazioni dell'Istituto di Scienze Religiose in Trento

1. W. EGGER (ed), *Per una lettura molteplice della Bibbia*, Bologna 1981
2. L. SARTORI (ed), *Istanze della teologia fondamentale oggi*, Bologna 1982
3. S. ZUCAL, *La teologia della morte in Karl Rahner*, Bologna 1982
4. L. SARTORI (ed), *Le scienze della religione oggi*, Bologna 1983
5. M. NICOLETTI, *La dialettica dell'Incarnazione. Soggettività e storia in Søren Kierkegaard*, Bologna 1983
6. L. SARTORI (ed), *Papato e istanze ecumeniche*, Bologna 1984
7. L. SARTORI (ed), *Come e perché la pace in un mondo di peccato*, Bologna 1984
8. G. ZORZI, *Il realismo cristiano di Reinhold Niebuhr*, Bologna 1984
9. I. ROGGER - A. QUACQUARELLI (edd), *I martiri della Val di Non e la reazione pagana alla fine del IV secolo*, Bologna 1985
10. P. PRODI - L. SARTORI (edd), *Cristianesimo e potere*, Bologna 1986
11. L. SARTORI (ed), *Popoli messianici*, Bologna 1987
12. G. PENZO (ed), *Schopenhauer e il sacro*, Bologna 1987
13. S. ZUCAL (ed), *La Weltanschauung cristiana di Romano Guardini*, Bologna 1988
14. F. DEMARCHI (ed), *Wilhelm Schmidt: un antropologo sempre attuale*, Bologna 1988
15. A. CERESA-GASTALDO (ed), *Biografia e agiografia nella letteratura cristiana antica e medievale*, Bologna 1990
16. L. SARTORI - M. NICOLETTI (edd), *Teologia politica*, Bologna 1991
17. C. MORESCHINI - G. MENESTRINA (edd), *Gregorio Nazianzeno teologo e scrittore*, Bologna 1992.
18. L. LORENZETTI (ed), *Teologia e bioetica laica*, Bologna 1994
19. G. BOF (ed), *Antropologia culturale e antropologia teologica*, Bologna 1994
20. M. BALDINI - E. BENVENUTO - K. NEUFELD (edd), *L'uomo, la tecnica e Dio*, Bologna 1994
21. A. CONCI, *Dietrich Bonhoeffer. La responsabilità della pace*, Bologna 1995
22. G. CAPRARO (ed), *Sociologia e teologia di fronte al futuro*, Bologna 1996
23. M. MILANI (ed), *La via «sapienziale» e il dialogo interreligioso. Rischio e tensioni tra singolarità della Rivelazione e la sua universalizzazione*, Bologna 1997

Series maior

1. C. LEONARDI (ed), *Ezio Franceschini (1906-1983). Scritti, documenti, commemorazioni, testimonianze*, Bologna 1986
2. G. CRISTOFORETTI, *La visita pastorale del Cardinale Bernardo Clesio alla diocesi di Trento 1537-1538*, Bologna 1989
3. I. ROGGER - M. BELLABARBA (edd), *Il principe vescovo Johannes Hinderbach (1465-1486) fra tardo medioevo e umanesimo*, Bologna 1992
4. J. GRISAR, *Il Vescovo di Trento Giovanni Nepomuceno de Tschiderer e la situazione della Chiesa in Austria e nel Tirolo nel corso della prima metà del secolo XIX*, Bologna 1997
5. E. CURZEL, *Le pievi trentine. Trasformazioni e continuità nell'organizzazione territoriale della cura d'anime dalle origini al XIII secolo (studio introduttivo e schede)*, Bologna 1999
6. E. CURZEL (ed), *In factis mysterium legere. Miscellanea di studi in onore di Iginio Rogger in occasione del suo 80° compleanno*, Bologna 1999
7. L. CIRILLO (ed), *Concordanze del «Codex Manichaicus Coloniensis»*, Bologna 2001
8. E. CURZEL, *I canonici e il Capitolo della cattedrale di Trento dal XII al XV secolo*, Bologna 2001
9. C. GIOVANNINI (ed), *Epistolario Clemente Rebora, I: 1893-1928. L'anima del poeta*, Bologna 2004

Scienze Religiose. Nuova serie

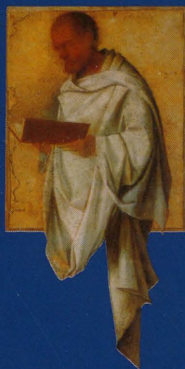
1. V. BRUGIATELLI, *Il problema filosofico del linguaggio in Antonio Rosmini*, Bologna 2000
2. G. CANOBBIO, *La fede di Gesù*, Bologna 2000
3. A. AUTIERO - A. GENOVESE (edd), *Antonio Rosmini e l'idea della libertà*, Bologna 2001
4. A. AGUTI, *La questione dell'ermeneutica in Karl Barth*, Bologna 2001
5. E. MAZZA (ed), *L'idea di sacrificio. Un approccio di teologia liturgica*, Bologna 2002
6. K. RICHTER, *Spazio sacro e immagini di Chiesa. L'importanza dello spazio liturgico per una comunità viva*, a cura di I. ROGGER, Bologna 2002
7. S. CARLETTO, *Salvezza ed Ecumene. Il recente dibattito sulla dottrina della giustificazione per fede in Germania (1997-1999)*, Bologna 2003
8. L. GALVAGNI, *Percorsi di etica clinica*, Bologna 2003

9. F. MICHELINI, *Sostanza e assoluto. La funzione di Spinoza nella «Scienza della logica» di Hegel*, Bologna 2003
10. V. MARALDI (ed), *Teologie della creazione e scienze della natura*, Bologna 2004
11. G. ZAMAGNI, *La teologia delle religioni di Hans Küng. Dalla salvezza dei non cristiani all'etica mondiale (1964-1990)*, Bologna 2005
12. A. AUTIERO (ed), *Teologia nella città, teologia per la città. La dimensione secolare delle scienze teologiche*, Bologna 2005
13. L. GALVAGNI, *Bioetica e comitati etici*, Bologna 2005
14. P. COSTA - F. MICHELINI (edd), *Natura senza fine. Il naturalismo moderno e le sue forme*, Bologna 2006
15. S. FURLANI, *La critica hegeliana a Fichte nella «Scienza della logica»*, Bologna 2006

«Annali di studi religiosi»

- 1, 2000
- 2, 2001
- 3, 2002
- 4, 2003
- 5, 2004
- 6, 2005
- 7, 2006

collana
**SCIENZE
RELIGIOSE**
Nuova serie



ISBN 88-10-41505-1



9 788810 415054 >